جامعة الدول العربية
الإدارة الثقافية

الكتاب الذهبى
للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا

بغداد

من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢



القاهرة
مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية
٤٠ شارع نوبار باشا (سابقا شارع الدواوين)
١٩٥٢



صورة ابن سينا
للفنان ابو الحسن صديقي

فهـــرست

حفـــلة الافتتاح

الجلســـات

اليوم الأول

صفحة

اليوم الثانى

اليوم الثالث

صفحة

اليوم الرابع

حفلة الختام

صفحة

ملحقـــــات



جـلالة الملك فيصل الثانى

تصدير

من علامات الأمم الحية أن تعنى بكبرائها فى الفلسفة أو فى العلم أو فى الفن أو فى الحرب ، ولها فى ذلك طرق مختلفة : إما بإقامة التماثيل لهم ، أو تسمية المعاهد والشوارع بأسمائهم ، أو بإقامة المهرجانات لذكراهم .

وقد تنبه العرب أخيراً إلى ذلك ، فأقاموا مرة مهرجاناً للمتنبى ، وأخرى مهرجاناً لأبى العلاء ، وهذا مهرجان ابن سينا .

وقد احتفل به الأتراك من قبل فأقاموا له مهرجاناً ، ثم نبتت فكرة لإقامة مهرجان له فى إيران ، ثم سرت الفكرة إلى دول العرب ، فأقيم له مهرجان فى بغداد ، وهو الذى نتحدث عنه اليوم ، والسبب فى ذلك أن ابن سينا كانت تتنازعه عصبيات مختلفة لأسباب مختلفة ، فلما أن ولد فى تركستان قيل إنه تركى فأقام الأتراك له مهرجاناً ؛ ولأنه أقام بفارس تعصب له الفرس ؛ ولأنه تثقف ثقافة عربية تعصب له العرب . والفلسفة تهزأ بكل ذلك وتقوّم الرجل بنتاجه لا بدمه ولا بمكان مولده .

وكان ابن سينا يؤلف بالفارسية وبالعربية . وكانت له مناح مختلفة : فهو طبيب درسه الأطباء على أنه أحدهم ، وعظيم من عظمائهم ، وهو عالم بعلم النفس كذلك ، وهو قصاص وشاعر وطبيعى وكيماوى ، بل ربما عيّر بضعف اللغة كما يذكرون فألف كتاباً كبيراً فى اللغة ، وقد ألف أيضاً فى التصوف فدرس تصوفه ، وهى مناح مختلفة تشهد لصاحبها بالتفوق العقلى .

لذلك لا عجب أن تقام له المهرجانات المختلفة ؛ وقد نبتت فكرة هـذا المهرجان فى إيران بمناسبة مرور ألف عام على مولده ، وتلقف الفكرة العرب ،

فأرادوا الاحتفال به أيضاً، وقد ألفت لجان مختلفة للمهرجان كانت إحداها فى فارس وثانية فى العراق وثالثة فى مصر . وكانت هذه اللجان الثلاث على اتصال بعضها ببعض ، وكونت لجنة مصر منذ أكثر من سنتين ، واهتمت طهران ببناء ضريح له فى همذان ، ووضع صورة خيالية له ، وطبع طوابع بريد تذكارية خاصة به ألخ . وكان مما اهتدت إليه لجنة مصر ، الاعتناء بجمع كتب ابن سينا فى الأقاليم المختلفة ،ووصفها وذكر مكانها ، وانتدبت لهذا العمل حضرة الأب جورج شحاته قنواتى ، وساعده على هذا العمل سفره مع بعثة الجامعة العربية لجمع مخطوطات الكتب القيمة الموجودة فى الآستانة ، فكانت هذه خطوة أولى بنيت عليها أبحاثها التالية . ثم قامت اللجنة المصرية أيضاً بنشر جزء المنطق من كتاب الشفاء لابن سينا ، ولم يكن نشر من قبل ، إذكان أهمل عند نشر كتاب الشفاء . ثم عمدت اللجنة إلى نشر ترجمة علمية وافية لابن سينا، وعهدت بها إلى حضرة الدكتور محمود الخضيرى ونرجو أن توفق قريباً لنشرها . وطلبت إلى اللجان الأخرى نشر بعض ما لم ينشر من مؤلفات ابن سينا . ثم عهدت إلى بعض كبار الكتاب من شرقيين ومستشرقين أن يضعوا أبحاثاً مختلفة ، كل فيما تخصص فيه ، ففعل أكثرهم ذلك مشكورين .

وتعاونت لجنة مصر مع لجنة العراق فى تنظيم المهرجان: من ترتيب البحوث والموضوعات والمحاضرات العامة ، وإقامة معرض لمؤلفات ابن سينا ونماذج من مخطوطاته .

ونحمد الله إذ كان التوفيق حليفاً لهذا المهرجان ، فى كل ما يتعلق به من محاضرات وأبحاث ومعرض ورحلات وغير ذلك . وكان من خير ما يلفت النظر دقة التنظيم، ورحابة صدر الباحثين فى سماع الرأى المخالف، والرد عليه فى لطف وهوادة ، كما كان مما يستحق الإعجاب ما رأت الوفود من العراق من كرم الضيافة وحسن اللقاء ، والعمل على راحة المؤتمرين ، مما يستوجب الشكر والثناء .

ولما تم المهرجان رأينا أن من أسباب تخليده جمع ما قيل فيه، ووصف ما حدث ، وقد رأينا تعميما للفائدة ، أن تنشر الأبحاث التى كتبت بغير اللغة العربية بنصها أولا ثم نلخصها باللغة العربية .

وأخيراً نشكر اللجنة الثلاثية التى عهدت إليها اللجنة المصرية بالإشراف على هذا العمل ، وأعضاؤها الكرام هم حضرات : الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى ، والأب جورج قنواتى ، بإشراف الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور .

ونرجو أن يكون التوفيق الذى صادفه مهرجان ابن سينا باعثاً لأهل الفكر على أن يكثروا من هذه المهرجانات ، ويستمروا فى إحياء ذكرى علمائهم ؛ حتى يقلد ناشئتهم ما كان لعظمائهم ، والله ولى التوفيق .

أحمد أمين

[illegible]

[illegible]

[illegible] بعض ... [illegible]

[illegible]

... الأقاليم المختلفة ، ... [illegible]

... شخصيات ممتازة ... على هذا العمل ... بعثة الجامعة العربية لتصوير مخطوطات الكتب القيمة الموجودة في الآستانة ، فكانت هذه مصدر الأول يعتمد عليها أعمالها التالية . ثم قامت الحكومة المصرية أيضاً بنشر جزء المنطق من كتاب الشفاء لابن سينا ، ولم يكن نشر من قبل ، إذ كان العمل ... نشر كتاب المدخل . ثم عمدت اللجنة إلى نشر ترجمة علمية وافية لابن سينا ، وعهدت بها إلى حضرة الدكتور محمود الخضيري ... [illegible] ، وطلبت إلى الهيئات الأخرى نشر بعض ما لم ينشر من مؤلفات ابن سينا ، ثم عهدت إلى بعض كبار الكتاب من شرقيين ومستشرقين أن يضعوا أبحاثاً مختلفة ، كل فيما تخصص فيه ، فقدموا ... ذلك مشكورين .

وتعاونت الحكومة مع حكومة العراق في تنظيم المهرجان ... [illegible] البحوث والمحاضرات والمناقشات ... وإقامة معرض لمؤلفات ابن سينا ... من مخطوطاته .

ويسعد ... أن كان التوفيق حليفاً لهذا المهرجان ، في كل ما يتعلق به من محاضرات وأبحاث ومعرض ورحلات وغير ذلك . وكان من خير ما يلفت النظر دقة التنظيم ، ورحابة صدر المناقشين في تبادل الرأي المختلف ، والتزام ... في النقد ونزاهته . كما كان مما يستحق الإعجاب ما لقيه الوفود من العراق من كرم الضيافة وحسن اللقاء ، والعطف ... من جلالة ... ، مما يستوجب الشكر والثناء .

وبعد أن ... المهرجان رأينا أن من الصواب تخليد ... ما قيل فيه ، ووصف ما حدث فيه ، ... رأينا نشر هذه المجموعة ... الأبحاث التي ألقيت ... العربية ... بالعربية .

مقدمة

نبتت فكرة مهرجان ابن سينا فى هدوء ، ونمت فى هدوء أيضاً ؛ ثم قدر لها أن تؤتى ثمارها على أحسن ما يكون النبت الهادئ السليم . ولدت مجردة عن الجنس والوطن ، فبدا مظهرها إنسانياً عالمياً ، لا يحصره أفق ولا تحده مكان ، ويكفى أن نشير إلى أنه احتفى بابن سينا فى باريس وكمبردج ومنتريال ، قبل أن يحتفى به فى بغداد . وفى بغداد نفسها رأينا الأسبانى إلى جانب الليبى ، والإنجليزى إلى جانب الإيرانى ، والتركى إلى جانب الأندونيسى ، والفرنسى إلى جانب السورى ، والمصرى إلى جانب العراقى ، واللبنانى إلى جانب الأردنى . ومن لم يستطع الحضور أبى إلا أن يشترك عن طريق البرق أو البريد ، كالسودان والهند وجنوب أفريقية . هيئة أمم علمية حرصت منظمة اليونسكو على أن تتوجها برمزها ، وتساهم فى نشاطها .

وفى الواقع أن هذه الفكرة إنما نشأت باسم العلم ، فقامت على العلم وللعلم ، وأحدثت حركة فكرية لها وزنها . فبعثت ابن سينا من مرقده ، وأجرت الأقلام بذكره ، لا فرق بين عربية وسريانية ، وتركية وفارسية ، وإنجليزية وفرنسية ، وإيطالية وأسبانية . وآية ذلك أنه وضع لمناسبة مهرجان ابن سينا ما يقرب من عشرين مؤلفاً بلغات شتى ، يحقق بعضها نصوص ابن سينا ، أو يعلق عليها ، أو يترجمها إلى لغة غير لغتها الأصلية ، ويرمى بعضها الآخر إلى شرح آرائه ونظرياته ، وعرضها بلغة العصر وروحه ، وربطها بالآراء والنظريات العلمية والفلسفة الأخرى . هذا إلى طائفة كبيرة من الأحاديث والمقالات التى أذاعها الراديو ، أو نشرتها المجلات العلمية والثقافية ؛ ومن بين هذه المجلات ما وقف على ابن سينا أعداداً خاصة ممتازة .

بدأ المهرجان واستمر ، وحديث العلم فيه فوق كل حديث ، وكلمة البحث والدراسة فوق كل كلمة ؛ وأصدق شاهد على ذلك هذا الكتاب بما حوى

من بحوث قيمة . ودراسات ممتعة ، ودون أن ندخل فى تفاصيل هذه الدراسات ، نستطيع أن نلاحظ أنها قادت إلى أمور ثلاثة ، وهى : أن ابن سينا رجل موهوب ، وأنه عنوان ثقافة ، وأنه مفكر عالمى .

فأما مواهبه فتتلخص فى ذلك الذكاء النادر ، والذاكرة القوية ، والعقل الخصب ، والجلد المنقطع النظير على العمل . وقد بدت ملامح ذلك كله فى سن مبكرة ، بحيث استطاع أن يستكمل ثقافته اللغوية والدينية والعقلية ولما يجاوز العاشرة ، وأن يصل إلى مرتبة النبوغ والتخصص ولما يناهز العشرين. فأضحى حجة فى الطب والفلك والرياضة ، وإماماً فى الفلسفة ؛ ورغب الملوك والأمراء فى أن ينضم إلى حضرتهم ، وينخرط فى سلك بلاطهم . وتوج ذلك كله بإنتاج متنوع غزير قل أن يتوفر لرجل مثله لاقى ما لاقى من عنت واضطراب ؛ فخلف لنا ما يزيد على مائتى مؤلف ، بين طويل ومتوسط ومختصر .

وأما أنه عنوان ثقافة ؛ فذلك لأنه يعبر تعبيراً صادقاً عن الفكر الإسلامى ، ولهذا الفكر خصائصه ومميزاته . أخذ عن اليونان والرومان ، كما تأثر بالفرس والهند والسريان ، وضم هذا إلى ذاك ؛ ليكوّن منه مزاجاً جديداً ، ويصقله بصقله الخاص ؛ وبذا أضحى وليد بيئته وظروفه بقدر ما اعتمد على الثقافات العالمية الأخرى . وابن سينا — بين مفكرى الإسلام — من خير من يحمل هذا الطابع ويعبر عنه : أَلَمّ بالثقافة الإسلامية الشاملة المعاصرة له ، وهضمها خير هضم ، ثم ترجم عنها ترجمة صادقة ، فكتب فى الطب والكيمياء ، والطبيعة وعلم الأحياء ، والفلك والرياضة ، والمنطق والميتافزيقى ، والأخلاق والسياسة ، والتوحيد والتفسير . وكتابا « الشفاء » و « القانون » خير مثل لهذه الثقافة الواسعة .

ففى « الشفاء » نجد مذهب أرسطو وشراحه إلى جانب آراء أفلاطون وزينون وأفلوطين ، كما نجد الفلسفة كلها متآخية مع العلم ، وممتزجة به كل الامتزاج . فإلى جانب المنطق والميتافزيقى يشتمل الكتاب على رياضيات أقليدس وأرشميدس ، وفلك بطليموس ، وموسيقى الفيثاغوريين ، ودراسات مستفيضة فى النبات والحيوان . وفى « القانون » نرى طب أبقراط وجالينوس ، إلى جانب طب الهند والفرس ، وما أحدثه المسلمون السابقون من تجارب وعلاج .

وفى الكتابين أخذ وابتكار ، أخذ عن الثقافات الأخرى وابتكار ولده البحث والدرس فى العالم الإسلامى نفسه . وابن سينا يعد بلا شك فى مقدمة الباحثين والمبتكرين المسلمين ، وقد برهن هذا المهرجان على ما فى آرائه من أصالة، وما فى بحثه من تجديد وابتكار ، وعنى الباحثون بإظهار نواحى أصالته المختلفة ، فى المنطق، وعلم النفس ، والطب ، والموسيقى . وبهذا يمكن أن يقال إن ثقافته إنسانية واسعة الأفق، لا تخشى الأخذ عن الغير مادامت تؤمن بنفسها، كما لا تخشى أن يؤخذ عنها فتستفيد وتفيد .

ومن هنا كان ابن سينا مفكراً عالمياً ، يرتفع عن حدود الزمان والمكان ، ولا غرابة فهو عالم وفيلسوف ، والعلم والفلسفة الحقة لا وطن لها . ففلسفته هى فلسفة اللغة العربية منذ القرن الخامس الهجرى إلى أوائل القرن الحالى ، فكانت تدرس بانتظام فى تونس والقاهرة ودمشق وبغداد ، عن طريق مباشر أو غير مباشر . ونستطيع أن نقرر أنه كان لها صدى فى تفكير السيد جمال الدين الأفغانى والأستاذ الإمام، وبهذا عاشت وعمّرت على الرغم من حملة الغزالى ونفور القرون المتأخرة من الفلسفة ودراستها . ولم يكن أثر طبه بأقل من أثر فلسفته ، بل ربما كان أشد وأوضح . ذلك لأن « القانون » بقى مرجعاً لأطباء العربية حتى اليوم ، يتدارسونه ، ويطبقون بعض وصفاته ، ووسائل علاجه .

وما يقال عن العربية يمكن أن يقال عن الفارسية التى تعتبر لغة ابن سينا الأصلية ، فكتب بها وألف ، وما لم يكتبه ترجمه الفرس إليها من بعده ، وتعلقوا بتراثه جميعه، إن فى الطب أو فى الفلسفة . وعن طريق العربية والفارسية امتد أثره إلى التركية ، فتتلمذ له الأتراك بدورهم ، ورددوا آراءه وتعاليمه ؛ ولست فى حاجة أن أشير إلى أن مكتبات استامبول تعد أكبر مصدر لآثاره ومخلفاته .

وله فى العبرية والسريانية قراء وتلاميذ وأتباع ، فنقلت طائفة من مؤلفاته إلى العبرية ، « كعيون الحكمة » وبعض أجزاء « الإشارات » و « النجاة » ؛ وتأثر به مفكرو اليهود فى القرون الوسطى . وعلى رأسهم موسى بن ميمون ، بل لقد لوحظ هذا الأثر فى التاريخ الحديث لدى اسبينوزا . ونقلت أيضاً بعض كتبه إلى السريانية « كالإشارات » و « القصيدة العينية » ، و « رسالة الطير » وعرف له أتباع من السريان كابن العبرى فى القرن الثالث عشر الميلادى .

ولم يقف أثر ابن سينا عند الشرق ، بل امتد إلى الغرب فلم يكد يمضى على وفاته قرن واحد حتى أُخذ فى ترجمته إلى اللاتينية . فترجمت أجزاء هامة من « الشفاء » ، كما ترجم « القانون » كاملا ، ونسخ من هذه الترجمات عشرات النسخ التى كان يتداولها الطلاب فيما بينهم . وما إن ظهر فن الطباعة حتى طبع « القانون » فى أوروبا بالعربية واللاتينية ، وبقى بها دعامة من دعائم تعليم الطب وتدريسه إلى القرن السادس عشر . أما ما ترجم من « الشفاء » فقد أحدث حركة فكرية قوية فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، كان من أخص مظاهرها ذلك المذهب السينوى اللاتينى . وفى التاريخ المعاصر عاد المستشرقون إلى فلسفة ابن سينا ، فأخذوا عنها وترجموها إلى اللغات الأوروبية الحديثة ، كالفرنسية والألمانية والإنجليزية .

وفى كل هذا ما يثبت أن ابن سينا مفكر عالمى ، ويظهر أن رجال القرون الوسطى أنفسهم كانوا ممن يؤمنون بذلك . فقد أجريت أخيراً إصلاحات فى جدران مكتبة بودليان بأكسفورد ، وكشف عن مجموعة من الصور ، منها صورة لأرسطو ، وأخرى لأفلاطون ، وثالثة لأقليدس ، ورابعة غامضة بعض الشىء ، ولم يلبث البحث أن أظهر أنها للشيخ الرئيس .

* * *

والآن فى وسعنا أن نقرر أن فكرة هذا المهرجان كانت موفقة فى أساسها وتنفيذها ، وسواء أجاءت عفواً أم قصد إليها ، فان اختياراً مروّى فيها ما كان ليكشف عن مفكر إسلامى وعالمى فى آن واحد أولى بالتنويه والتخليد من ابن سينا . على أنا إن كنا قد بدأنا به فانا نرجو أن نتابع السلسلة ، ونحيى آثار كبار مفكرى الإسلام الواحد تلو الآخر ، فى ذلك الإحياء عظة الماضى ، وثروة الحاضر ، وهدى المستقبل .

وقد نفذت هذه الفكرة تنفيذاً موفقاً أيضاً ، فاختيرت بغداد عاصمة الرشيد والمأمون ، لتكون مقراً لإحياء ذكرى علم من أعلام الإسلام ، ودعى إليها طائفة ممتازة من مفكرى الشرق والغرب ، فجاء المهرجان عالمياً متمشياً مع روح المحتفى بذكراه . ولقد أحدث حركة فكرية وثقافية لها ما بعدها ،

فتحدث الناس طويلا عن ابن سينا ، وسيتحدثون عنه فيما بعد لا محالة. ويقيننا أن هذا الكتاب الذى نقدم له سيثير بدوره ما يثير من أخذ ورد ، ولم نعلق على شىء مما جاء فيه من بحوث آثرنا أن ننشرها على عهدة أصحابها .

وأخيراً لا تزال إيران تحتفظ بدورها ، وسيكون فى مهرجانها ما يزيد ويؤكد تلك المعانى التى قصد إليها مهرجان بغداد .

إبراهيم مدكور

[illegible]

[illegible]

وتدريسه إلى القرن السابع عشر ، اعتمادا على كتاب « الشفاء » . وقد أحدث حركة فكرية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، وكان من أخص مظاهرها ذلك المذهب المسمى « بالسينوية اللاتينية » . وفي التاريخ المعاصر عاد المستشرقون إلى فلسفة ابن سينا ، فأخذوا عنها وترجموها إلى اللغات الأوروبية الحديثة ، كالفرنسية والألمانية والإنجليزية .

ولا أدل على هذا مما يثبت أن ابن سينا مفكر عالمي ، والظاهر أن رجال القرون الوسطى أنفسهم كانوا على شعور بذلك . فقد أجريت أخيراً إصلاحات في جدران مكتبة بودليان بأكسفورد ، فكشفت عن مجموعة من الصور ، منها صورة لأرسطو ، وأخرى لأفلاطون ، وثالثة لأقليدس ، ورابعة غامضة ظن أنها ... ، ولم يلبث البحث أن أظهر أنها للشيخ الرئيس .

* * *

والآن وقد وصلنا إلى أن نقرر أن فكرة هذا المهرجان كانت موفقة في أساسها وتنفيذها ، وسواء أحققت نفعا أم لم تحقق شيئا ، فقد اختيرت رمزاً في ما كان يكشف عن مفكر إسلامي وعالمي في آن واحد أولى بالتنويه والتمجيد من ابن سينا على أن ... إلا ... أن تاريخ الفلسفة ، وهي أكبر مفكري الإسلام ... ، في ذلك الإحياء صلة الماضي ، وثروة الحاضر ، وعدة المستقبل .

وقد لقيت هذه الفكرة تقبلا موفقا أيضاً ، فاحتفلت بغداد عاصمة الرشيد والمأمون ، تكريماً لإحياء ذكرى علم من أعلام الإسلام ، ووافى إليها جماعة ممتازة من مفكري الشرق والغرب ، فجاء المهرجان حافلاً متمشياً مع روح الفكر ... ، وقد أحدث حركة فكرية وثقافية لها ما بعدها .



اجتماع الوفود والمدعوين فى حفلة الافتتاح

منهاج المهرجان

اليوم الأول

الخميس ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢

١ — الساعة العاشرة صباحاً :

— اجتماع الوفود فى بهو الأمانة للتعارف وتسلم الشارات .

٢ — الساعة الحادية عشرة صباحاً :

— زيارة المقبرة الملكية ووضع أكليل باسم الوفود .

— التوجه إلى البلاط الملكى العامر لتقييد الأسماء فى سجل التشريفات الملكية .

٣ — الساعة الرابعة مساء :

حفلة الافتتاح — تقام بقاعة الملك فيصل الثانى ، ويرأس إدارتها معالى الدكتور ناجى الأصيل رئيس لجنة ابن سينا العراقية .

يتفضل حضرة صاحب السمو الملكى الوصى وولى العهد المعظم بافتتاح المهرجان .

والبرنامج كما يلى :

ا — كلمة صاحب المعالى وزير المعارف .

ب — كلمة صاحب المعالى رئيس لجنة ابن سينا العراقية .

ج — كلمة مدير الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية .

د — كلمة ممثل هيئة اليونسكو .

هـ — كلمة الدول الشرقية يلقيها رئيس وفد إيران .

و — كلمة المستشرقين يلقيها ممثل الجامعات البريطانية .

ز ــ كلمة الوفود العربية يلقيها رئيس وفد مصر .

٤ ــ الساعة الثامنة والدقيقة الخامسة عشرة :

مأدبة صاحب الفخامة رئيس الوزراء فى بهو الأمانة .

اليوم الثانى

الجمعة ٢١ مارس سنة ١٩٥٢

١ ــ الساعة العاشرة صباحاً :

ــ افتتاح معرض كتب ابن سينا ، والمعرض الفنى بمعهد الفنون الجميلة .

٢ ــ الساعة الحادية عشرة صباحاً :

ــ زيارة المتحف العراقى والمدرسة المستنصرية .

٣ ــ الساعة الواحدة والدقيقة الثلاثون :

مأدبة لجنة ابن سينا العراقية بحدائق مسبح الأمانة .

اليوم الثالث

السبت ٢٢ مارس سنة ١٩٥٢

الساعة التاسعة والدقيقة الثلاثون صباحاً

١ ــ بحوث ومناقشات :

ا = ٩$\frac{1}{2}$ ــ ١٠ سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى سنة .
الأستاذ محمد محمود الخضيرى

ب = ١٠ ــ ١٠$\frac{1}{4}$ رسالة الأكسير
الأستاذ أحمد آتش

ج = ١٠$\frac{1}{4}$ ــ ١٠$\frac{1}{2}$ مؤلفات ابن سينا .
الأب جورج شحاته قنواتى

ء = ١٠$\frac{1}{2}$ ــ ١٠$\frac{3}{4}$ حى بن يقظان لابن سينا .
الدكتور أحمد بك أمين

هـ = ١١¼ – ١١½ ابن سينا والشيعة .

الدكتور محمد مصطفى حلمى

و = ١١½ – ١٢ مساهمة فرنسا فى إحياء ذكرى ابن سينا .

الأستاذ لويس ماسينيون

ز = ١٢ – ١٢½ إسبانيا ودراسة ابن سينا .

الأستاذ جارسيا جوميز

٢ ـ محاضرات :

ا = ٤½ – ٥ الآثار الفارسية لابن سينا .

معالى على أصغر حكمت

ب = ٥¼ – ٥¾ أدب ابن سينا العربى والفارسى .

السيد أحمد حامد الصراف

ج = ٦ – ٦½ ابن سينا وفن الشعر لأرسطو .

الدكتور عبد الرحمن بدوى

ء = ٦¾ – ٧ قصيدة الأستاذ عادل الغضبان .

الساعة التاسعة والنصف مساء

حفلة سمر يحييها معهد الفنون الجميلة

بقاعة الملك فيصل الثانى

يعزف فيها على الكمان الأستاذ سامى الشوا

اليوم الرابع

الأحد ٢٣ مارس سنة ١٩٥٢

الساعة التاسعة والدقيقة الثلاثون صباحاً

١ ـ بحوث ومناقشات :

ا = ٩½ – ١٠ الموسيقى عند ابن سينا .

الأستاذ زكريا يوسف

ب = ١٠ – ١٠¼ الأراجيز الطبية لابن سينا .

الأستاذ شارل كوينتز

جـ = ١٠½ – ١٠¾ الجراحة عند ابن سينا .
الدكتور كاظم اسماعيل كورقان

د = ١٠¾ – ١١ ابن سينا الكحّال .
الدكتور مصطفى شريف العانى

هـ = ١١ – ١١¼ ميلاد ابن سينا .
الأستاذ محمد محيط الطباطبائى

و = ١١½ – ١٢ ابن سينا وأمراض القلب .
الدكتور فؤاد قندلا

ز = ١٢ – ١٢½ ابن سينا فى قانونه .
الدكتور عزة مريدن

٢ – محـــاضرات :

ا = ٤½ – ٥ نظرية الخير عند ابن سينا
الدكتور جميل صليبا

ب = ٥½ – ٥¾ الله والعالم الدكتور محمد ثابت الفندى

جـ = ٦ – ٦½ الشعور الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

اليوم الخـــامس

الاثنين ٢٤ مارس سنة ١٩٥٢

الساعة الثامنة والدقيقة الثلاثون صباحاً : رحلة إلى بابل والحلـّة

مأدبة سعادة متصرف لواء الحلـّة

العودة إلى بغداد

اليوم السادس

الثلاثاء ٢٥ مارس سنة ١٩٥٢

الساعة التاسعة و الدقيقة الثلاثون

١ – بحوث ومناقشات :

ا = ٩½ – ١٠ ابن سينا ونظرية النبوة فى القصص الشعبى .
الدكتور سهيل أنور

ب = ١٠ – ١٠½ النفس الإنسانية عند ابن سينا .
الدكتور ألبير نصرى نادر

ج = ١٠½ – ١٠¾ الجديد فى منطق ابن سينا .
الآنسة جواشون

د = ١٠¾ – ١١ أثر ابن سينا فى القارة الافريقية .
الأستاذ ڤان ريت

هـ = ١١ – ١١¼ مساهمة لبنان فى دراسة ابن سينا .
الأستاذ فؤاد إفرام البستانى

و = ١١¼ – ١١½ ابن سينا وأثره فى التصوف .
الأستاذ عباس العزاوى

ز = ١١½ – ١١¾ النزعة الإنسانية عند ابن سينا .
الدكتور زهدى جار الله

ح = ١١¾ – ١٢ الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد .
الدكتور محمد يوسف موسى

ط = ١٢ – ١٢¼ ابن سينا الشاعر .
الدكتور بديع شريف

ى = ١٢¼ – ١٢½ شاعرية ابن سينا .
الدكتور محمد مهدى البصير

٢ ـ محاضرات :

ا = ٤ – ٤½ مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين .
الدكتور محمد البهىّ

ب = ٤½ – ٤¾ ابن سينا والعصر العباسى .
الدكتور داود جلبى

الساعة الخامسة مساء

حفلة شاى يقيمها سعادة أمين العاصمة فى بهو الأمانة .

اليوم السابع

الأربعاء ٢٦ مارس سنة ١٩٥٢

الساعة التاسعة والدقيقة الثلاثون

١ ـ بحوث ومناقشات :

ا = ٩½ – ١٠ التربية عند ابن سينا ورسالة السياسة
الأستاذ كمال ابراهيم

ب = ١٠ – ١٠½ أثر ابن سينا فى عصر النهضة .
الدكتور مالكولم

حـ = ١٠½ – ١١ الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا فى العصور الوسطى الآنسة دالفيرنى

ء = ١١ – ١١¼ باسكال ومونتينى وابن سينا .
الأستاذ فاندنبرج

هـ = ١١¼ – ١١½ ابن سينا والنبوات .
الدكتور محمد الهاشمى

و = ١١½ – ١١¾ نظرية النبوة والحقائق الدينية عند ابن سينا
الأستاذ لوى جارديه

ز = ١١¾ – ١٢ العقيدة عند ابن سينا .
الأستاذ محمد كاظم الطريحى

حـ = ١٢ – ١٢¼ ابن سينا وتعليم الطب فى أوروبا فى القرون الوسطى الدكتور مصطفى عمر بك

ط = ١٢¼ – ١٢½ ابن سينا والآداب السريانية .
الأب بولس بهنام

٢ ــ محـــاضرات :

١ = ٤½ ـ ٥ كتاب الشفاء لابن سينا .

الدكتور ابراهيم مدكور بك

الساعة الثامنة والنصف مساء

رحلة إلى الموصل

اليوم الثامن

الخميس ٢٧ مارس سنة ١٩٥٢

١ ــ الساعة العاشرة صباحاً :

افتتاح متحف الموصل .

٢ ــ من الساعة الحادية عشرة حتى الساعة الأولى بعد الظهر :

زيارة المدينة وبعض الأماكن الأثرية .

٣ ــ الساعة الواحدة بعد الظهر :

مأدبة بلدية الموصل .

٤ ــ الساعة الثالثة مساء :

رحلة اختيارية إلى نمرود وتناول الشاى .

٥ ــ الساعة الثامنة والدقيقة الثلاثون :

العودة إلى بغداد .

اليوم التاسع

يوم الجمعة ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢

١ ــ الساعة الرابعة والنصف مساء :

حفلة الختام .

٢ ــ الساعة الثامنة والدقيقة الخامسة عشرة :

مأدبة وزير المعارف فى بهو الأمانة .

اليوم السابع

الخميس ٢٧ مارس سنة ١٩٥٢

أ — بحوث ومناقشات :

أ = ٩½ — ١١ : التربية عند ابن سينا ورسالة السياسة

للأستاذ كمال اليازجي

ب = ١١ — [illegible]

ج = ١٠½ — ١١ : الرحلات الأوربية لمؤلفات ابن سينا في العصور [illegible]

د = ١١ — ١١½ : [illegible]

هـ = ١١½ — ١١¾ : ابن سينا والصوت [illegible]

و = ١١¾ — ١٢ : [illegible] عند ابن سينا

الأستاذ [illegible]

[illegible] ١٢ — ١٢½ : [illegible]

الأستاذ محمد كاظم الطريحي

[illegible] = ١٢ — ١٢½ : ابن سينا [illegible]

[illegible] = ١٢½ — ١٢¾ : [illegible]

رياسه المهرجان وأعضاؤه

الرياسة

السيد خليل كنة – وزير المعارف	الرئيس الفخرى
الدكتور ناجى الأصيل (رئيس لجنة ابن سينا العراقية) ...	الرئيس الدائم
الدكتور ابراهيم بك مدكور (رئيس وفد مصر)	نائب رئيس
السيد حسن تقى زادة (رئيس الوفد الإيرانى)	نائب رئيس
السيد كاظم اسماعيل كورقان (رئيس الوفد التركى) ...	نائب رئيس
السيد محمد الرشيدى (ممثل أندونيسيا)	نائب رئيس
الدكتور جميل صليبا (رئيس الوفد السورى)	السكرتير العام

اللجنة العليا لتنظيم أعمال المهرجان

الدكتور ناجى الأصيل	الرئيس
الأستاذ سعيد فهيم بك	نائب الرئيس
الدكتور عبد العزيز الدورى	أعضاء
الدكتور عبد الحميد كاظم	
السيد باهر فائق	
الشريف رفيق صادق	
السيد خليل ابراهيم	
الدكتور جواد على	
الدكتور محمد حسين آل ياسين	
السيد بشير فرنسيس	

الأعضاء المشتركون

(ا) الادارة الثقافية للجامعة العربية :

(١) الأستاذ سعيد فهيم بك – وكيل الإدارة الثقافية .

(٢) الدكتور مختار الوكيل – سكرتير ثالث بالإدارة الثقافية .

(٣) الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى – الأستاذ المساعد بجامعة فؤاد الأول .

(٤) الأب جورج شحاته قنواتى – من دير الآباء الدومينكان بالقاهرة .

(ب) لجنة ابن سينا العراقية :

(١) الدكتور ناجى الأصيل – مدير الآثار القديمة العام (رئيس اللجنة) .

(٢) الدكتور عبد العزيز الدورى – عميد كلية الآداب والعلوم .

(٣) الدكتور جواد على – سكرتير المجمع العلمى العراقى .

(٤) الدكتور محمد حسين آل ياسين – مدير الشؤون الثقافية بوزارة المعارف .

(٥) السيد بشير فرنسيس – مدير التفتيش بمديرية الآثار القديمة العامة (سكرتير اللجنة) .

الأعضاء العراقيون المساهمون فى البحوث والمحاضرات

الدكتور محمد رضا الشبيبى .

الدكتور داود الجلبى .

الدكتور محمد مهدى البصير .

الأستاذ أحمد حامد الصراف .

الأستاذ عباس العزاوى .

الأستاذ زكريا يوسف .

الأب بولس بهنام .

الأستاذ كمال ابراهيم .

الدكتور مصطفى شريف العانى .

الدكتور ألبير نصرى نادر .

الأستاذ كوركيس عواد .

الدكتور جواد على .

الدكتور مصطفى جواد .
الدكتور زهدى جار الله .
الأستاذ صادق كمونة .
الأستاذ محمد بهجت الأثرى .
الدكتور مالكولم .
الدكتور خالد الهاشمى .
الدكتور فؤاد قندلا .
الدكتور محمد الهاشمى .
الأستاذ محمد كاظم الطريحى .

(ج) وفود البلاد العربية :

مصر

وزارة المعارف العمومية :

١ – الدكتور ابراهيم بك مدكور – عضو مجلس الشيوخ ومجمع فؤاد الأول (رئيس الوفد) .

٢ – الأستاذ محمود الخضيرى – الأستاذ بكلية أصول الدين .

الجامع الأزهر :

الدكتور محمد البهى – مراقب البحوث الإسلامية .

جامعة فؤاد الأول :

الدكتور مصطفى بك عمر – أستاذ بكلية الطب .

جامعة فاروق الأول :

الدكتور محمد ثابت الفندى – أستاذ بكلية الآداب .

جامعة ابراهيم الكبير :

الدكتور عبد الرحمن بدوى – أستاذ مساعد بكلية الآداب .

• • •

من مصر

١ – الأستاذ ساطع بك الحصرى – مستشار الإدارة الثقافية سابقاً .

٢ – الأستاذ حسن عبد الوهاب – مفتش أول للآثار العربية .

٣ – الأستاذ شارل كوينتز – مدير المعهد الفرنسى بالقاهرة .

٤ – الأستاذ عادل الغضبان – رئيس تحرير مجلة الكتاب .

٥ – الأستاذ محمد خالد – مندوب نقابة الصحفيين .

٦ ـ حسن بك وهبي ـ القائم بأعمال المفوضية المصرية ببغداد .
٧ ـ الأستاذ أنور فريد ـ سكرتير المفوضية المصرية ببغداد .
٨ ـ الأستاذ سامى الشوا ـ (حضر بدعوة من الحكومة العراقية ليقدم قطعةموسيقية خاصة بابن سينا من تلحينه).

سوريا

وزارة المعارف والجامعة السورية والمعهد العلمى :

١ ـ الدكتور جميل صليبا ـ عميد المعهد العالى للمعلمين وعضو المجمع العلمى بدمشق .

٢ ـ الدكتورعزة مريدن ـ أستاذ أمراض الأطفال والأدوية بكلية الطب.

• • •

الأستاذ لاوست ـ مدير المعهد الفرنسى بدمشق .

لبنان

وزارة التربية :

١ ـ السيد كاظم الصلح ـ وزير لبنان المفوض فى بغداد (رئيس الوفد)
٢ ـ الأستاذ فؤاد أفرام البستانى ـ مدير دار المعلمين والمعلمات ببيروت .
٣ ـ الدكتور توفيق الصباغ ـ أستاذ فى دار المعلمين والمعلمات ببيروت.
٤ ـ الآنسة إنعام الصغير ـ مدرسة فى كلية المقاصد للبنات .
٥ ـ الآنسة فهمية الأحدب .

الجامعة الأمريكية فى بيروت :

١ ـ الأستاذ جبرائيل جبور ـ أستاذ الأدب العربى .
٢ ـ الدكتور سامى حداد ـ أستاذ الجراحة (سابقاً) .

الجامعة اليسوعية فى بيروت :

١ ـ الأب أوشونبسى اليسوعى ـ أستاذ فى الجامعة اليسوعية .
٢ ـ الأستاذ فؤاد أفرام البستانى ـ مندوب عن الجامعة اليسوعية بالإضافة إلى وزارة التربية اللبنانية .

• • •

الأستاذ محمد شقير ـ رئيس تحرير جريدة النداء ببيروت .

شرق الأردن

السيد عبد الله زريقات – القائم بأعمال المفوضية الأردنية فى بغداد .

ليبيا

١ – الأستاذ أحمد راغب الحصايرى – نائب المتصرف العام بولاية طرابلس .

٢ – الأستاذ محمد حامد الشويهدى – مساعد مدير المعارف ببنغازى .

(د) الأقطار الشرقية :

أندونيسيا

السيد محمد الرشيدى – وزير أندونيسيا المفوض بطهران .

إيران

١ – السيد حسن تقى زادة – رئيس مجلس الشيوخ وأستاذ بجامعة طهران (رئيس الوفد) .

٢ – السيد على أصغر حكمت – رئيس لجنة ابن سينا الإيرانية .

٣ – السيد على باشا صالح – الأستاذ بكلية الحقوق .

٤ – السيد أبوالحسن شاهق – سكرتير خاص لرئيس الوفد الإيرانى .

* * *

السيد محمد محيط الطباطبائى – المستشار الثقافى بالسفارة الإيرانية ببغداد .

تركيا

١ – السيد كاظم اسماعيل كورقان – رئيس جامعة استانبول (رئيس الوفد) .

٢ – الدكتور سهيل أنور – أستاذ تاريخ الطب بجامعة استانبول .

٣ – السيد أحمد آتش – أستاذ فقه اللغة العربية والفارسية بجامعة استانبول .

(هـ) منظمة اليونسكو :

المسيو روجيه كايثوا – مدير قسم الترجمة باليونسكو .

(و) المستشرقون :

أسبانيا

الأستاذ جارسيا جومز – أستاذ اللغة العربية بجامعة مدريد وعضو المجمع الاسباني .

ألمـــانيا

الأستاذ هنريش ليتزن – أستاذ علم الآثار بجامعة برلين .

الأستاذ فلهلم هونر باخ – أستاذ الدراسات والآداب العربية بجامعة بون .

أميركا

البروفسور كارل كريلنك – عميد المعهد الشرقي بجامعة شيكاغو ورئيس المدارس الأميركية للبحوث الشرقية .

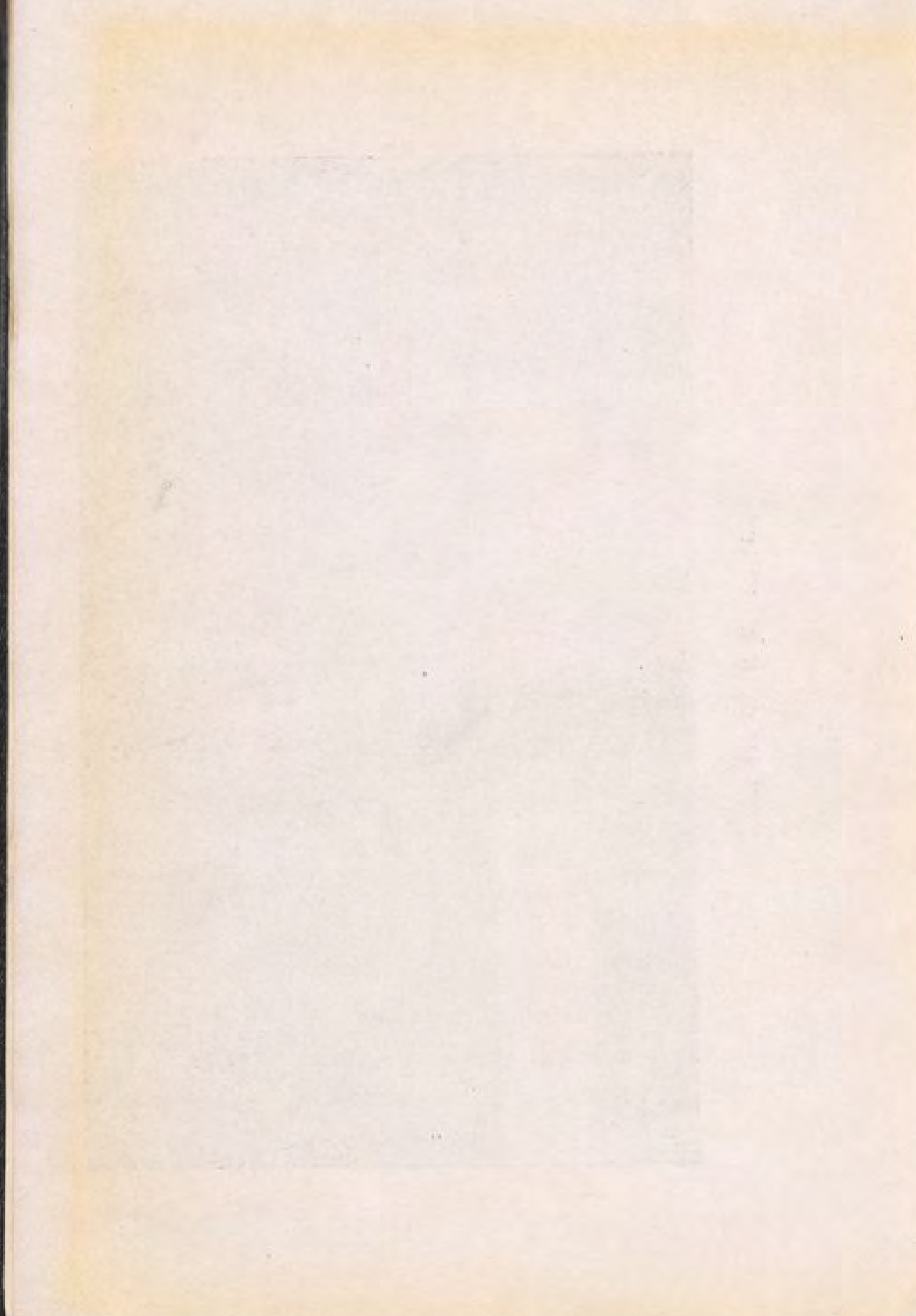
إنكلترا

الأستاذ جب – أستاذ الأدب العربي بجامعة اكسفورد .

الأستاذ كريسويل – أستاذ الآثار الإسلامية سابقاً بجامعة فؤاد الأول .

فرنسا

الأستاذ لويس ماسينيون – أستاذ بالكوليج دى فرانس .





سمو الأمير عبد الإله يلقي كلمة الافتتاح

حفـــلة الافتتاح

يوم الخميس ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢

نطق ملكى كريم

لحضرة صاحب السمو الملكى الأمير عبد الإله

الوصى وولى العهد المعظم على العراق

باسم الله العلى العظيم ، وعلى بركته وهداه أفتتح المهرجان الألفى لذكرى الشيخ الرئيس ابن سينا ، راجياً له ولحضرات أعضائه كل توفيق ونجاح ، والله ولى التوفيق .

خطاب معالى وزير المعارف

الأستاذ خليل كنة

سيدى صاحب السمو الملكى الوصى وولى العهد المعظم :

سيداتى سادتى :

تفضل حضرة صاحب السمو الملكى الوصى وولى العهد المعظم فشمل هذا المهرجان برعايته السامية تقديراً منه للعلم والعلماء ، ولا غرو فإنه — حفظه الله ورعاه — يسير فى رسالة المغفور له الملك البانى فيصل الأول فى نشر العلم وتعضيد أهله ورعاية الحركة الثقافية ، فقد كان المغفور له أول مشجع للعلم ، والمعلم الأول فى هذه الربوع ، وفى هذه الرعاية السامية للثقافة تجديد لرعاية خلفاء بغداد للعلم والعلماء ، وبعث لروح الحضارة الأصلية .

أيها الضيوف الأعزاء :

إنه لمن دواعى سرورنا أن تعقدوا مهرجان ابن سينا فى بغداد قلب الحضارة العربية الإسلامية ، فهى التى أنشأت أول بيت للحكمة ، وقامت بدور خطير فى نقل علوم الأولين وفلسفة اليونان إلى العرب والمسلمين ، فأضافت بذلك ثروة إلى كنوزهم ، وكونت ثقافة عربية إسلامية سمت إلى الذروة فى مقاييسها الخلقية .

حملت بغداد رسالة العروبة والإسلام فى الحضارة ، ونشرتها فى آفاق الشرق ، فعبق أريجها فى أواسط آسيا بعد إيران ، وفى ذلك الجو الحضارى لمع المفكر الجبار ابن سينا فكان ثمرة الفكر العربى الإسلامى وثمرة نتاج بيت الحكمة ، مضفياً على ذلك كله من عبقريته وإبداعه ، فدوى اسمه وأثار العقول فى الشرق والغرب .

لقد تولت دهور عابسة مظلمة وبعثت بغداد الحديثة لترى ثروة عظيمة وراءها ، وعالماً جديداً من الفكر أمامها ، فحرصت على إحياء الأصول ، وجدت فى نقل الفكر الحديث . إنها ملتقى ثقافتين ، ولكنها متمسكة بشخصيتها الثقافية العربية ،وكلنا أمل أن تجدد بغداد رسالتها الحضارية ، وأن تساهم فى رفع لواء الثقافة لخدمة العرب والإنسانية .

سيداتى سادتى :

يسعدنى أن أرحب بحضراتكم وفوداً وعلماء وأساتذة ، إذ تحملتم عناء السفر لتساهموا فى هذا المهرجان الثقافى ، ولتشاركوا فى إحياء ذكر علم من أعلام الفكر فى العالم . وبحضوركم هذا تحملون تقدير الشرق والغرب للفكر العربى الإسلامى ، الذى يتمثل فى الفيلسوف العظيم ، وتعبرون بمساهمتكم هذه عن اعترافهما ، بما لذلك الفكر من أياد على الحضارة البشرية .

إننا لنرجو أن نرى فى هذا المهرجان غذاء فكرياً غنياً ، وطريقاً للتعاون العلمى المثمر ، وملتقى لحضارة الإسلام بحضارة الغرب . هذا إلى أننا نرى فيه مظهراً للوعى العربى متمثلا فى إحياء تراثه الحى ، وفى حرصه على الثقافة والفكر فنحن أمة لم تعل فى الماضى ، ولن تنهض فى الحاضر ، إلا على أساس متين من العلم الصحيح ، لا يدرك إلا بالانصراف الكلى إلى العلم ،والصبر على عنائه ، والسير بفنونه لحل مشاكلنا ، والنهوض بكياننا .

وما أحرى شبابنا أن يتخذ من ابن سينا وغيره من مفكرى العرب قدوة ، وأن يرى فى خدماتهم وفى إبداعهم حافزاً للحرص على العلم والارتواء من منابعه العذبة وسبر أغواره ، متصفين بالخلق الرصين ، ومتحلين بروح البحث وراء الحقيقة ، مقدرين لعظم التراث الذى ورثوه ، وشاعرين بعظم رسالتهم الحضارية فى جمع خير ثمرات الشرق والغرب ، وبذلك يفتحون آفاقاً جديدة لأنفسهم وللبشرية . والسلام عليكم .

كلمة لجنة ابن سينا العراقية

للدكتور ناجي الأصيل

إنه لمما يسعد بغداد أن ترحب بحضراتكم ، وتحيي فيكم حب الفضيلة ، ووحدة العلم . وترى في حفلكم هذا مظهراً حياً من مظاهر الوحدة الإنسانية الكبرى ، تلك الوحدة التي تتسامى بالإنسانية ، وتتفتح أمامها سبل التمثل والتخلق بالطبيعة العليا في الوجود ، ألا وهي الوحدة المثالية المنبثقة من نور العلم ، وحب الفضيلة وتقديس الحق . وقد شرفتم أيها السادة الكرام وافدين إلى بغداد من البلاد العربية والأقطار الشرقية والممالك الغربية ، فتفضلتم بالمجيء لنشترك جميعاً في إحياء ذكرى عظيم من عظماء الإنسانية ، ما زالت كتبه وتعاليمه بعد ألف عام من مولده موضع درس وتأمل . فقد بقيت مدى مئات من السنين القبس الذي استنار به طلاب العلم والحكمة في الشرق وفي الغرب . وهي اليوم تمثل مرحلة من أهم المراحل التي قطعتها المدنية الإنسانية في سيرها نحو التكامل .

تعتز بغداد بمجمعكم العلمي هذا المتمثل بشخصياتكم الكريمة ، فهذا الحفل يصل حاضرها الناشيء المستجد بماضيها العريق القديم ، حينما كانت أيام ازدهار الخلافة العباسية وطن العلم والعلماء . وابن سينا وإن لم يكن قد زار بغداد في حياته ، إلا أننا بهذا المهرجان الذي يقام له ها هنا ، نحيي بذكراه أثره الخالد في العلم والطب والحكمة والفلسفة .

لا يخفى على حضراتكم أن تاريخ الأمم شيء ، وتاريخ الحضارات شيء آخر فالحضارات لا تقف عند حدود الأمم ، بل تتعداها ، لأنها بطبيعتها عالمية جامعة تنتشر وتستمر فتفرض سلطانها على بني الإنسان ، بقدر ما بها من طاقة حيوية ، وقدرة إنشائية ، وسلطة قانونية ، وقابلية عمرانية ، وحكمة أخلاقية روحانية . ولا يخفى على حضراتكم أيضاً أن العلم قديم وقديم جداً ، فنحن هنا في العراق

قد استطعنا أن نتعقب خطوات الإنسانية الأولى فى دور طفولتها قبل آلاف من السنين فشاهدناها تكتسب عناصر التثقيف على ممر العصور . وهى تتوسع فى المعرفة شيئاً فشيئاً ، وتتعلم التعبير عن مشاعرها ورغباتها بوسائل شتى ، حتى اهتدت إلى أصول التعبير عما تريد بالكتابة ، وقد بدأت بها رمزاً رمزاً ، كما تعلمناها جميعاً ونحن أطفال . وقد تعلم الإنسان منذ أيام سومر حتى يومنا هذا أشياء كثيرة جمة ، هى اليوم تراث البشرية أجمع وعنوان مجدها الخالد .

ومن بين الأمم الحية التى تشرفت بحمل رسالة العلم بين الناس أمم العرب الذين بعد أن تفتحت لهم الآفاق النفسية وتوسعت مداركهم العقلية ، واستنار وجدانهم بهدى الرسالة الإسلامية ، أصبحوا ينعمون بصفاء النفس الزكية والعمل الصامت لتقويم المعوج ، والرغبة الملحة فى التوسع فى العلم والعرفان ، وذلك للنهوض بأعباء الواجب الذى تقبلوه فرحين نحو الحضارة الإنسانية . فكان من اتصالهم الوثيق بعناصر حضارة اليونان والرومان ومصر وحضارة الرافدين وبلاد فارس ، أن تكونت أسس الحضارة العربية القائمة على تعاليم الإسلام . فقد أخذوا من الحضارات عناصرها الفعالة ، لا مظاهرها الخارجية ، وما كان إلى ذلك من سبيل غير الأخذ بالعلم والتوسع فيه ، وقد ساعدهم الحظ أن وجدوا من بينهم من استطاع ترجمة علوم من سبقهم فى التمدن والعرفان ، ولا سيما علوم اليونان وحكمة فلاسفتهم العظام . وقد تعاون كبار المفكرين المسلمين من عرب وفرس وترك وغيرهم على التوسع والتعمق فى مختلف ساحات العلم والمعرفة حتى استعرب العلم بفضلهم جميعاً ، فنهض به فلاسفة الإسلام ، ورفعوه إلى ذلك الصفاء ، من سمو الإدراك واستنارة الوجدان . فتم التوافق العظيم بين حكمة الدين وفلسفة العلم ، وكان ذلك من أجل وأبدع ما حدث فى التاريخ .

إن الحضارات العالمية لا ترث مجد من تقدمها فى العلم والصناعة والعرفان فحسب ، بل تتحمل أعباء ذلك الإرث المجيد ، وتعمل بما وسعها للنهوض به ، وتيسير نموه وازدهاره ، بإنشاء عالم إنسانى أفضل ، يصطبغ بصبغتها الروحية الخاصة . هذا ما عملته الأمم العظيمة القديمة قبل الإسلام ، وهذا ما عملته الأمة الإسلامية بتكوين الحضارة العربية الإسلامية ، وهو ما تعمله الأمم الناهضة اليوم .

أيها السادة :

لقد أردت بهذه الكلمة التوصل من خلال استعراض تاريخي سريع إلى تقدير فضل الشيخ الرئيس ابن سينا على الإنسانية ، بما أسداه من خدمات كبرى للعلم والمعرفة والفلسفة والدين ، فقد كان هو والفارابي وسائر فلاسفة الإسلام العظام كابن طفيل وابن رشد حملة رسالة العلم العالمي ، كما حملها من قبلهم فلاسفة اليونان . العلم كل العلم هو رسالة الفلسفة الحقة ، والتمثل بروح العلم هو مطمح أنظار كل فيلسوف عظيم ، لأن غايته الكبرى لا تقل عن الطموح إلى التعرف بالحق المطلق ، وبالحقيقة العالمية الخالدة . وقد بدأت رسالة الفلسفة السقراطية بـ (اعرف نفسك) وانتهت الحكمة الإسلامية بـ (من عرف نفسه فقد عرف ربه) . فمن مجد بني الإنسان سعيهم الدائم وراء التعرف بالحق والتوصل إلى الحقيقة . وقد قامت أركان الحضارة العالمية الإنسانية منذ نشوئها على جهود الإنسان ، الذي يولد وهو يجهل كل شيء فاذا به على ممر الأيام يتطلع بنور العلم ، وصفاء الوجدان ، إلى الحق العلي العظيم ، مستلهماً ومسترشداً ومستهدياً وينظر إلى الطبيعة وهي مستقر الحقيقة متفحصاً متتبعاً متعلماً . فسبحان الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم .

كلمـــة

الدكتور أحمد أمين بك

مدير الإدارة الثقافية ورئيس اللجنة العامة لابن سينا

حضرة صاحب السمو الملكى :

أصحاب الفخامة والمعالى والسعادة :

سيداتى وسادتى :

أحييكم تحية طيبة وأتمنى لكم ولمهرجانكم كل نجاح . وكم كنت أتمنى أن أكون بينكم ، أستمتع برؤيتكم وأنتفع بمحاضراتكم وأحاديثكم ، ولكن ، مع الأسف ، شاء القدر أن يعجزنى عن مواجهتكم ، فأبعث بروحى إليكم وإن تخلف بدنى عن مشاهدتكم . وكم أتمنى أن تكثر هذه المهرجانات للإشادة بعلماء الإسلام وما أكثرهم من كل قطر ، حتى تتجلى شخصياتهم وتنتشر آثارهم ، وتبعث فى نفوس الشباب مثلا عليا يحتذونها وقادة يتبعونها ، وليعلموا أن فى الشرق كما فى الغرب نابغين ، مفكرين ، ليس بينهم من فرق إلا إهمال أهلهم لهم ، وإحياء الغربيين لذكرى قادتهم .

ولقد تقسمت الأقطار المختلفة ابن سينا ، فادعاه الأتراك لأنه من تركستان ، وادعته إيران لأنه من إيران ، وادعاه العرب لأنه ألف الشفاء وغير الشفاء بالعربية . والحق أن دمه ، وإن كان فارسياً أو تركياً ، فقد كون عقله العالم الإسلامى أجمع بقراءته وثقافته وعلمه وفلسفته . وهذا التكوين العقلى أهم لمثل ابن سينا من التكوين الجسمى . على أن العلم لا يعرف له وطن ، فليس هناك عالم أندلسى ولا مغربى ولا مشرق ؛ إنما هو كالشمعة ، تضىء كل مكان ، وإذا كان العلم كذلك ، فكيف بالفلسفة وهى تهزأ بالوطن ، وترتفع عن الزمان والمكان .

ولقد كان ابن سينا فيلسوفاً عالمياً ، انتفع به الشرق والغرب ، سواء فى ذلك فلسفته أو طبه أو طبيعته وكيمياؤه ، فكيف تضيق عليه أمة الخناق

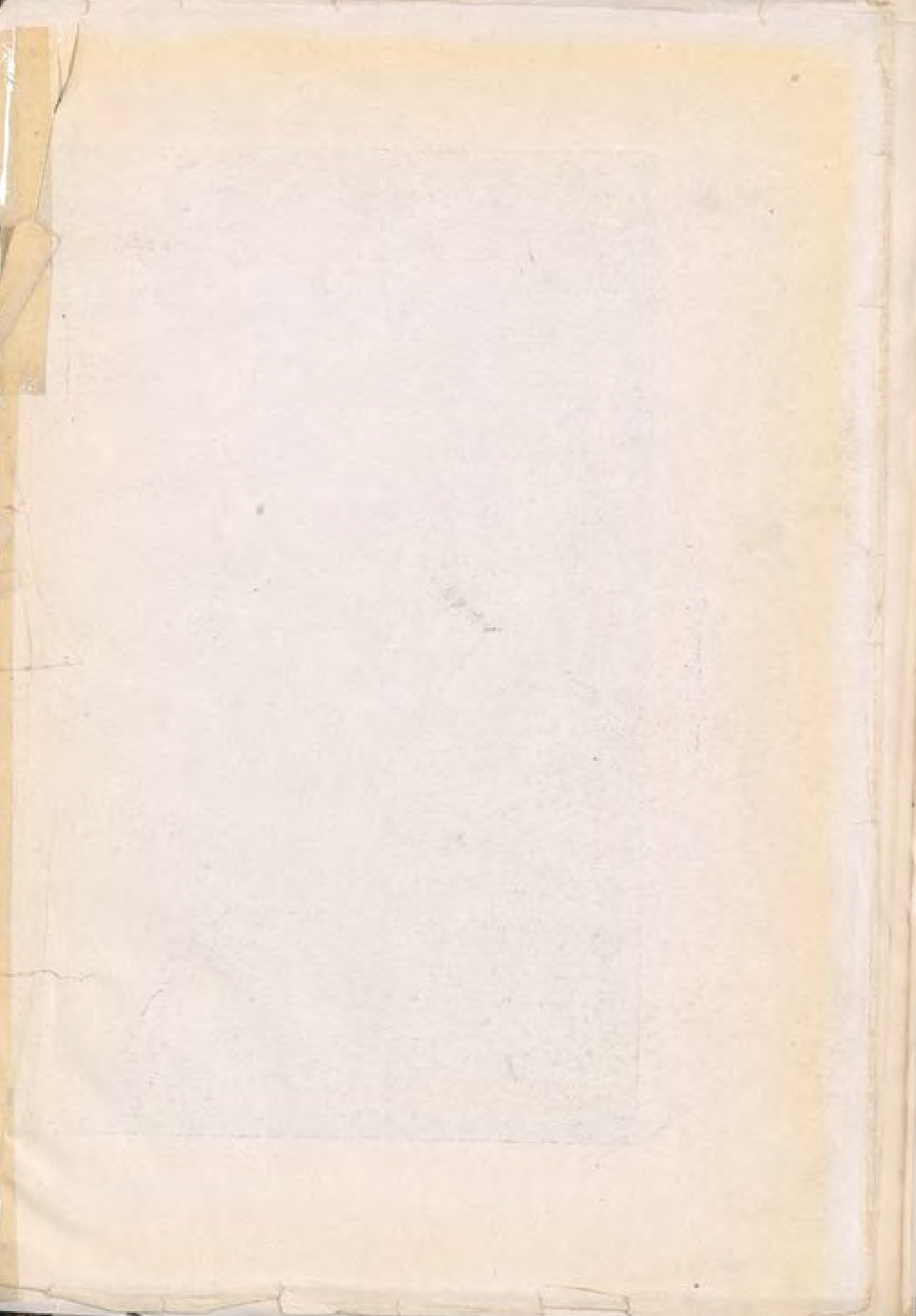
فتود أن تحتكره ؟ لا ، لا . إن أفق الأرض ضاق عن عقله ، وإنه سبح فى اللانهاية واللامحدود ، فمن المخجل أن نحبسه فى النهاية والمحدود ، فلبغداد أن تفخر به ، ولتركيا أن تفخر به ، ولإيران أن تفخر به ، وللعالم الإسلامى كله أن يفخر به ، ولكن أظن أننا لو سألناه لما فخر بشىء من ذلك ، وإن كان فخره باتصاله بالعالم العلوى البعيد المدى ، الذى لا يحده حد ولا يعترف بزمان أو مكان .

وإذا كان العالم يخطو خطوات سريعة من القومية إلى الإنسانية ، فأولى بالفلاسفة أن يسموا حتى فوق الإنسانية إلى الروحانية المجردة ، والآفاق البعيدة المدى .

والله يرعاكم ويوفقكم ، والسلام عليكم ورحمة الله .



تسجيل الأسماء فى البلاط





المتكلمون فى حفلة الافتتاح

كلمة مندوب اليونسكو

الأستاذ روجيه فانوا

صاحب السمو الملكى :

أصحاب الفخامة والمعالى والسعادة :

سيداتى ، سادتى :

أبدأ كلامى إليكم معرباً عن أسف سعادة المسيو جيم توريز بوديه . المدير العام لمنظمة اليونسكو ، إذ عاقه عن الحضور انعقاد الدورة التاسعة والعشرين للمجلس التنفيذى لمؤسستنا بباريس . ولقد عهد إلىّ ، بوجه خاص ، أن أنقل إلى سموكم الملكى ، وإلى سلطات الحكومة العراقية ، وإلى ممثلى الجامعة العربية ، وإلى القائمين على تنظيم هذا المهرجان ، وأعضاء الوفود المختلفة ، أنه كان يعد نفسه سعيداً ، لو أنه استطاع الاشتراك معكم اليوم فى الاحتفال بتكريم ذكرى رجل خالد على الزمان .

فاذا لم يكن المسيو توريز بوديه موجوداً هنا ، فهيئة اليونسكو ممثلة على الأقل فى هذا المهرجان . وهى حريصة على ألا تضيع مطلقاً فرصة الاشتراك فى اجتماعات كاجتماعكم هذا ، الذى يضم رجالا ممتازين ، كرسوا كل جهودهم لتقدم العلم والثقافة . ولا مراء فى أنهم يعتبرون ، بمثابرتهم ورصانتهم ، قدوة وعزاء ، فى زمان تتراكم فيه وتتضاعف ضروب التهديد باندلاع الحروب الدموية .

وليس اهتمام اليونسكو بابن سينا ابن اليوم ، فلقد ألزمت هذه الهيئة نفسها حيال روحه العظيمة بالتزامات خاصة . وحدث فعلا فى عام ١٩٤٨ أن لفت المؤتمر العام الثالث لليونسكو أثناء انعقاده ببيروت ، أنظار جامعات العالم وعلمائه ، إلى الذكرى الألفية التى دعيتم للاحتفال بها . ولا شك أن اجتماعكم هذا يحقق جماع ما تمنته اليونسكو لهذه الذكرى. بل وأستطيع أن أضيف

أنه أوفى على الغاية فى الطريقة التى يمكن بها الاحتفال بهذه الذكرى على أفضل وجه ، ذلك أنكم – بتخطيكم كافة القيود التى تفرضها اللغة والجنس والدين – فى وسعكم أن تكفلوا لهذه الروح العالمية ، فيضاً شاملا من تحايا التكريم التى تستأهلها عبقريتها . ومن أجل هذه المبادأة الكريمة ، توجه هيئة اليونسكو لكم أعمق الشكر .

والواقع أن هيئة اليونسكو تهتم اهتماماً فريداً بآثار ابن سينا ، وبالدور الذى نهضت به الفلسفة العربية أكثر من ثلاثة قرون . وهى تراه ممتازاً بوصفه نموذجاً كاملا لتبليغ رسالة العلم ، ونقل المعرفة ، ومثالا لتكافل الثقافات ، وتعاونها فيما تراه وظيفتها الجوهرية التى لا قبل لها بالتخلى عنها . وكيف يجوز لنا ألا نقدر تقديراً عاطفياً ، بل وحماسياً ، تلك الرحلة الطويلة التى قام بها الفكر اليونانى عبر القرون والأقطار ؟

فأثينا التى نبدأ منها المطاف أصبحت بالفعل نقطة التلاقى والانتهاء . ولكنها ستكون لنا بمثابة المركز والينبوع والمكان المختار الذى علم فيه أفلاطون وأرسطو . وقد تلتها بعد قليل مرحلة الإسكندرية ، ثم مدرسة الرها للفلسفة المسيحية ، ابتداء من عام ٣٦٣ م ، حيث ترجمت المؤلفات اليونانية إلى اللغة السريانية . وما إن أغلقت مدرسة الرها أبوابها ، حتى ظهر الأساتذه والعلماء فى مدينة جنديسابور بفارس ، وفى مدينة قنسرين من أعمال سوريا . وفى عام ٧٥٠ ميلادية كان بدء عهد الخلفاء العباسيين إيذانا بمولد حركة جبارة للترجمة فى هذه المدينة نفسها ، من اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية . كان ذلك عهد الفارابى ، الذى سبق ابن سينا بفترة وجيزة ، ثم انتقل الإرث إلى الطرف الآخر للبحر المتوسط ، فابن رشد يلقى دروسه فى قرطبة باسبانيا ناقلا لمفكرى الغرب قسطاً ثميناً وجليلا من الآراء والمعلومات والاصطلاحات الفنية والبراهين الجدلية وضروب التصنيف والتنسيق ، التى انحدرت من الأكاديمية والرواقية ، ونجت من أخطر تقلبات التاريخ ، ثم عادت إلى الحياة على صورة خارقة للعادة ، هى من صنع العناية الإلهية . فياله من تسلسل يبعث على الدهشة والذهول : أرسطو يأخذ عنه ابن سينا ، الذى يتسلسل عنه ابن رشد ، وهذا يتفرع عنه ابن ميمون الذى تسلسل عنه سبينوزا .

فهذا التسلسل يثير الإعجاب ، وهو من ناحية أخرى لا يمثل أية وشيجة من وشائج النسب أو القربى ، وهو يسلك شتى الطرق ، ويتوزع إلى فروع مختلفة ، توزعاً دقيقاً لا يخطئ الهدف . ولقد أفاد من آلاف المصادر المختلفة وخلق مدارس فنية جديدة ، ولا شبهة فى أنه من حق اليونسكو أن يرى فى ابن سينا رمزاً بارزاً لهذا التلاقى التام بين ثمار الفكر الإنسانى المختلفة ، الأمر الذى يعد السبب الأول فى قيام اليونسكو واضطلاعه بمهمته .

ونرى، من ناحية أخرى، أن ابن سينا صار روحاً عالمياً ، إذ هو فى وقت واحد عالم بما وراء الطبيعة وطبيب ورياضى وكيماوى وموسيقى . ولقد استطاع أن ينعم بتلك الميزة التى صارت حراماً على علماء عصرنا ، حيث أصبح التخصص فى العلم شرطاً من شروط تقدمه . ومع ذلك فليس ثمة داع للزهو والتفاخر به ، وإنما الأحرى بالعلماء أن يتخذوا من أفاضلهم مثالا ، وأن يحملوا أنفسهم دواماً على أن يجعلوا ميدانهم المصغر لأبحاثهم الخاصة ، قائماً فى الميدان الفسيح العظيم للبحث المشترك . يجب أن يعالجوا فى اهتمام علل الظواهر التى يدرسونها ومعلولاتها ومقدماتها ونتائجها ، وألا ينسوا أبداً أن يضموها إلى قائمة الاستشهادات والأسانيد التى تبدو فائدتها الصحيحة عند تطبيقها على الإنسان بمطامعه وحاجاته وصبره وضعفه وسهولة انكسار عوده . وهنا كذلك ، نجد ابن سينا ، الذى اهتم بأن يسلك معظم معارف عصره فى نظام كامل إنما يلقى علينا درساً واقعياً لا تنى قيمته الملحة فى التعاظم . وهو يحملنا على أن نعجب به لما توفر له فى وقت واحد من مجموعة للقوى والمواهب وضروب المثابرة، وهى العوامل التى ساعدت دواماً على جلاء عبقرية الأرواح الخالقة .

ولقد كان اهتمام اليونسكو منصرفاً إلى هذه الفكرة عندما اضطلع فى مناسبة الذكرى الألفية بترجمة مؤلف عربى وآخر فارسى لابن سينا . ولقد ظهرت بالفعل الترجمة الفرنسية لكتاب « الإشارات والتنبيهات » تحت رعاية اللجنة المشكلة فى بيروت نتيجة للاتفاق المبرم بين الحكومة اللبنانية واليونسكو ، ولقد أحضرت معى نسخة من الكتاب المترجم . ولا يزال العمل جارياً فى ترجمة كتاب « دانش نامه » ، والمرتقب أن تظهر ترجمة الجزء الأول منه فى غضون هذا العام . وهى آية على تعاوننا مع الحكومة الإيرانية .

ويجب ألا ينظر إلى روح المبادأة الإنشائية هذه على أنها رغبة فى منافسة الأعمال الرائعة للإدارة الثقافية بالجامعة العربية . فما هذا الذى نقوم به سوى طريقة اختارتها منظمة دولية للإشادة ، فى مهابة وتوقير ، بذلك الذى تدين به الإنسانية كلها ، هذا الأستاذ الذى نحتفل اليوم بذكراه . ولم تجد الهيئة تحية توجه إليه فى ذكراه أكرم من العمل على نشر أفكاره وآرائه .

وحدث فى عام ٨٣٢ م أن أسس خليفة بغداد نوعاً من مكتب للترجمة غايته العمل على مضاعفة الكتب المترجمة . وكان على هذا المكتب أن يضع تحت تصرف العالم العربى ذخائر الثقافة اليونانية فى أسرع وقت ميسور . ويخيل إلى أن جناب المدير العام لمنظمة اليونسكو قد رغب ، إذ ندب للسفر إلى بغداد من بين معاونيه ذلك الذى قد عهد إليه خاصة بالنهوض بترجمة الآثار الممثلة للأدب العالمى ، إنما رغب بذلك أن يربط ، بنوع من الحج المقدس ، هذا الجانب من ألوان نشاطنا ، بسابق له موفق ومجيد ، وذلك بغية أن تتلقى الهيئة وحياً ونبضاً جديدين .

وهكذا ترون يا سادتى أن اليونسكو تعرف وتقدر ما ينطوى عليه اجتماعكم هذا من أهمية ودلالة . وإنى لأنقل إليكم أطيب تحيات المدير العام وكل تمنياته لنجاح عملكم .

كلمـــة الدول الشرقية

ألقاها معالى حسن تقى زاده
رئيس وفد إيران

صاحب السمو الملكى :

أصحاب الفخامة والمعالى :

سيداتى ، سادتى :

بعد أن أقوم بأول واجب يترتب على هنا وهو التعبير عن خالص شكرنا أنا وزملائى الإيرانيين لسلطات هذه البلاد العليا وكبار زعمائها ورجال الدولة فيها ، لدعوتهم الكريمة لنا ، وما أحاطونا به من رعاية وكرم ضيافة ، إذ أفسحوا لنا المجال لنشترك فى هذا الاحتفال . على أنى أقول قبل كل شىء أنى لقد جئت هنا بسرور ، وأشعر بالغبطة للاشتراك فى تكريم ذكرى عالم مسلم عظيم ملأت شهرته الدنيا .

ليس لدى ما أقوله إليكم فى صدد هذه الذكرى خاصة ، أنتم الذين اشتهرتم بالبحث والتتبع ، لأننى لست متخصصاً ، ولا أستطيع الادعاء بكونى من الباحثين . لست كما يقول الإفرنسيون — « مستشرقاً محترفاً » — أوكما يقول الألمان — Fachmann — ولكننى قبلت هذه الدعوة الكريمة ؛ فجئت إلى هنا للاشتراك فى مجتمعكم العلمى لأتعلم قليلا ، لا لأضيف شيئاً إلى معلوماتكم الواسعة ، أو بالأحرى جئت لأساهم فى هذا المجتمع الأممى لرجال العلم دون أن يكون لى أى دور فيه . فإننى هنا مستمع ومشاهد كالخارجين الذين يحضرون محاضرات الجامعات .

إن صلات بلادنا وشعبنا بالعراق ذات أوجه عديدة من الصداقة والأخوة والمودة ؛ لذلك إنه من دواعى ارتياحنا العظيم أن يتخذ العراق بتأييد العالم العربى

هذه الخطوة المحمودة للاحتفال بالذكرى الألفية للفيلسوف المسلم الشهير الذى يرقد جثمانه فى همدان ، حيث نعتزم القيام بمثل هذا الاحتفال خلال هذا العام .

لقد كان ابن سينا مسلماً عظيماً تعود مفاخره على مسلمى العالم جميعاً على اختلاف عناصرهم ، وإذا كان أبوه من بلخ الكائنة اليوم فى أفغانستان الحاضرة ، وإذا كان مولوداً بالقرب من بخارى الكائنة الآن فى أزبكستان ، وإذا كان قد كتب أكثر مؤلفاته بلغة العلم يوم ذاك ، اللغة التى كانت للعالم الإسلامى بمثابة اللاتينية لأوروبا ، وأقصد بها اللغة العربية ، وإذا اهتدت أوروبا فى القرون الوسطى بتعاليمه عدة قرون بقدر ما اهتدى بها الشرق ، فايران أيضاً تفتخر به أنه كان أحد مواطنى أصفهان ثم همدان حيث توفى فيه . ويعتقد أبناء بلادنا أنه لو أمكن الرجوع فى تحقيق أصل العنصرية المتطرفة ، واتخذت الوطنية الإفراطية المضللة سبيلا لها إلى ما قبل ألف سنة ، لوجد الدم الذى انساب فى عروقه إيرانياً ، ولو أننى لا أريد أن أناقش الآن هذه الأمور . ويسرنا أن إخواننا الأتراك أيضاً احتفلوا قبل بضع سنوات بمرور ٩٠٠ سنة على وفاة ابن سينا مدعين نسبته إليهم باعتبار أمه بخارية بزعمهم .

إنى أعتقد أننا كاخوان مسلمين يجب أن لا نتنازع فى هذه الأمور ، ومن الخير لنا أن نترك قضية دم ابن سينا وعنصريته ، ونكتفى بقراءة كتبه وتتبع القضايا العلمية التى عالجها . إن نسبة ابن سينا والفارابى لكم هى كنسبة ابن خلدون وابن رشد لنا .

إن فكرة الوطنية الحديثة (التى قد تكون أحياناً منطوية على التعصب الأعمى وحمية الجاهلية فى بعض الحالات) يجب أن لا تكون رجعية ، ويكفينا منها ما لحقنا من أضرار .

إن الثقافة الإسلامية واحدة وغير قابلة للتجزئة وهى ميراث للجميع . نحن هنا فى محل كان مقر الخلافة العباسية الإسلامية الكبرى ، ودامت عدة قرون مركزاً وحيداً للسلطة الإسلامية فى جميع أنحاء العالم الإسلامى ، باستثناء الزاوية الصغيرة فى جنوب غربى أوروبا أى الأندلس التى حكمها فرع من الأمويين ؛ ولا يمكن أن تعتبر بغداد عاصمة الخلافة الشرقية إلا بعد العهد الذى تأسست

فيه الخلافة الفاطمية فى مصر . ومع ذلك قد دامت بغداد مركزاً عظيما للمعرفة على اختلاف أنواعها حتى استيلاء المغول على الممالك الإسلامية ، وبسطهم السلطان السياسى والزمنى عليها ، وكما كانت روما فى الغرب المركز الذى تنتهى إليه الطرق كذلك كانت بغداد فى الشرق الإسلامى المركز الذى تؤدى إليه كل الطرق .

لقد كانت الثقافة الإسلامية ثروة عامة للأمم الإسلامية ، أو بالأحرى للأمة الإسلامية ، بحيث كان إنتاجها الدال على العبقرية الإنسانية والذكاء مشتركاً بين تلك الأمم ، من كاشغر فى حدود الصين إلى القيروان وسجلماسه ومراكش وفاس المنتهى إلى الساحل الأطلنطى ، أكثر من الاشتراك فيما ألف باللغة الانكليزية فى عهدنا هذا فى نيوزيلندة واستراليا وولايات أمريكا الشمالية الوسطى بين قاطنى تلك البلاد . لذلك من المناسب جداً أن تقام حفلات تكريم ذكريات ابن سينا والزمخشرى وابن خلدون الآن ، أو فى المستقبل هنا فى هذه البلدة القديمة بغداد التى هى بمثابة الأم الكبرى ، كما يجب أن تكرم ذكريات الكندى والخطيب البغدادى اللذين هما بغداديان بمفهومهما الضيق .

وبالختام أقدم خالص شكرى للجنة ابن سينا ورئيسها حضرة صاحب المعالى الدكتور ناجى الأصيل وكل العاملين معه ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

كلمة المستشرقين

ألقاها الأستاذ جب

أستاذ الأدب بجامعة أكسفورد

صاحب السمو الملكي :

سيداتي ، سادتي :

فاز لي سهم الشرف بالانتداب للتعبير باسم ضيوفكم وزملائكم من البلاد الغربية ، عما يملأ صدورنا من عواطف الامتنان نحو الحكومة العراقية ، لتكرمها بدعوتنا إلى الاشتراك في هذا المهرجان .

وفي حقيقة الأمر ، ليست مناسبة هذه الحفلة التذكارية من المناسبات التي تخص الشرق وحده ، أو الحضارة الإسلامية وحدها . نعم ، لكم الحق الأكبر في الافتخار بالعظيم المحتفل به اليوم ، ولكن تراثه يشمل الشرق والغرب معاً ، فما أشد سرورنا وما أعظم حظنا ، إذ حفاوة لجنتكم الكريمة قد شملت الشرق والغرب أيضاً ، وقد أعطت لنا فرصة لإحياء ذكراه معكم ، معترفين بما علينا من دين له ، وللحضارة التي أنجبته وغذته .

كان الشيخ أبو علي فيلسوفاً وحكيماً ، وقد عاش قبله وبعده فلاسفة وحكماء ، ولكننا لا نحتفل بهم ولا نجلهم كما نحتفل بابن سينا ، وكما نجله . ذلك أن الشيخ ابن سينا لم يكن فيلسوفاً وحكيماً فحسب ، بل كان من الشخصيات العالمية الذين أخذوا من مناجم الغرب ومن مناجم الشرق ، وقد صب في قوالب الفكرة اليونانية ، روح الفكرة الإسلامية ، وبذلك أفاد الشرق والغرب معاً . فالاحترام بعبقريته غير مقصور لأهل الفلسفة ولأهل الطب ، بل هذا الذي يتشرف بالمثول أمامكم الآن ليس بفيلسوف ، ولا حكيم ، ولكنه مع كل من أبناء جلدته وحضارته ، ممن يهتم بتاريخ الإنسانية ، يقدر الخدمة التي أداها الشيخ ابن سينا لتقدم الحضارة الإنسانية ، ويعظمه لأجلها .

وما يمتاز به الشيخ ابن سينا على الأخص ، كما قال بعض من سبقنى هنا أنه أصبح رمزاً لالتقاء الحضارتين على أرق مستواهما . وأرجوكم أن تسمحوا لى بهذه المناسبة أن ألتفت إلى حادثة قريبة العهد نالت اهتماماً واسعاً عندنا .

ذلك أنه قبل سنتين شرع أمنة مكتبتنا فى جامعة أكسفورد ، فى ترميم قاعة للمطالعة قديمة فى الدور الثالث منها ، يرجع عهد إنشائها إلى القرن السادس عشر . وفى أثناء أعمال الترميم انكشف عن « كرنيش » من ذلك القرن بعينه ، مركب فيه صور تمثل أعاظم الشخصيات فى تاريخ الآداب والفنون والتفكير . فهناك أفلاطون ، وهناك أرسطاطاليس ، وجنبهما صورة رجل آخر يختلف رسمه عن الرسوم الأخرى هيئة وشكلا ، عليه الملابس الشرقية . ومن يا ترى ، هذا الرجل ؟ واستمرت أعمال الترميم حتى ظهر أخيراً اسم الرجل ، وإذا هو الشيخ أبوعلى ابن سينا .

ولا تظنن أن الغرب ، بعد مرور القرون الطوال ، قد نسى ابن سينا أو تجاهل عنه ، بل أؤكد لكم أنه ، لو قد سنحت الفرصة ، لكان عدد المشتركين فى هذا المهرجان من البلاد الغربية أضعاف من قدر لهم الحظ بالحضور هنا . فنحن مع قلة عددنا نبلغكم التهانى من إخواننا الغائبين ، ونقدم لكم شكرهم مع شكرنا الخالص على حسن صنيعكم فى إحياء ذكرى هذا العظيم ، رمز الاتصال بين الشرق والغرب ، ومشرب أرق جزء من تراثنا بالمثل العليا الإسلامية .

كلمة الوفود العربية

ألقاها الدكتور ابراهيم مدكور

رئيس وفد مصر

صاحب السمو الملكى :

أصحاب الفخامة :

أصحاب المعالى والسعادة :

سيداتى ، سادتى :

لقد كان ابن سينا عظيما فى حياته وبعد مماته . ولا أدل على عظمته فى حياته من أنه لم يكد يبلغ العشرين حتى اتجه نحوه الملوك والأمراء باحثين عن علمه وفضله ، راغبين فى أن يستطبوا بطبه . واستمر على ذلك نحو أربعين سنة ، متنقلا من بلاط إلى بلاط ، أو رافضاً أحياناً دعوة بعض السلاطين ، وإن كلفه هذا الرفض ما كلفه من محاربة واضطهاد .

لما عظمت فليس مصر واسعى   لما غلا ثمنى عدمت المشترى

أما عظمته بعد مماته فذلك الذكر الخالد والأثر الدائم ، إن فى الشرق أو فى الغرب ؛ ويكفى لإثبات تلك العظمة هذا الحفل الكريم الذى سعينا إليه جميعاً من شتى أنحاء الأرض ، وهذا المهرجان العظيم الذى يهدف إلى إحياء ذكرى ذلك المفكر الكبير .

ويزيد هذه العظمة وزنا ، ويرفعها شأنا ، أنها لا تقوم على جاه أوسلطان ، ولا تعتد بالمال والأعوان . وإنما استمدت كلها من الفكر ، ومن الفكر وحده ، فمصدرها البحث والدرس ، والعلم والمعرفة ، وليس ثمة عظمة أبقى من عظمة النور والعرفان .

وكان ابن سينا أيضاً إنسانياً ، بالغ القمة فى نزعته الإنسانية . يحب الحكمة ويسعى وراءها ما استطاع ، والحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أنى وجدها . فلا يعنيه

فى أى بلد نبتت ، ولا عن أى جنس صدرت . ولذا أخذ عن الشرق كما أخذ عن الغرب ، فضم الحكمة الهندية الفارسية إلى الفلسفة اليونانية ، وصهر ذلك كله فى بوتقته الخاصة ليخرج منه ثماراً جديدة وأفكاراً مبتكرة .

وآية نزعته الإنسانية هذه أنه حرص على أن يلم بكل الدراسات والعلوم المعروفة لعهده ، سواء أكانت عقلية أم نقلية ، دينية أم لغوية ، طبيعية أم رياضية . وإنه ليعد بحق بين أولئك الموسوعيين وأصحاب دوائر المعارف الذين امتد بحثهم ودرسهم إلى شتى العلوم والثقافات ، ويكفى أن نشير إلى أنه كان طبيباً ماهراً ، بقدر ما كان فيلسوفاً ممتازاً .

عرف ذلك كله وأداه بلغات مختلفة ما وسعه الأداء ، فكتب وألف باللغة العربية ، كما كتب وألف باللغة الفارسية . ولو عرف لغات أخرى ما تردد فى أن يكتب بها ، لأنه – فيما يظهر – كان يؤمن الإيمان كله بأن العلم لا وطن له ، وأنه تراث إنسانى يجب أن يساهم فيه بنو البشر على السواء .

وقد كوفىء على نزعته الإنسانية هذه خير مكافأة ، فنفذت آراؤه ونظرياته إلى مختلف اللغات والثقافات . ولم يكد يمضى على وفاته مائة سنة حتى ترجم قسط كبير من مؤلفاته إلى اللاتينية ، وتلا هذا ترجمات أخرى إلى السريانية والعبرية ، بل وإلى الأردية . وها نحن أولاء اليوم نرى اللغات الأوروبية الحديثة تتبادل إنتاجه وتردد ذكره ، إلى جانب العربية والفارسية .

وإن فى هذا لدرساً نافعاً ما أجدرنا أن نتأمله ونفيد منه فى عالمنا الحاضر المملوء بالقلق والاضطراب والتنافس والتشاحن . وذلك الدرس هو أن هذه الإنسانية ، المنقسمة على نفسها المتخاصمة فيما بينها ، يمكن أن تتلاقى على بساط البحث والحقيقة ، وأن تجتمع كلمتها فى ضوء الحكمة والمعرفة ، وما أجدرها أن تفعل . والآمال معقودة على أن ينهج اليونسكو هذا النهج ، ويحقق هذه الغاية . وإن صوت ابن سينا ، الذى نجتمع اليوم لإحياء ذكراه ، لينبعث من أعماق الماضى البعيد ، منادياً بأن للعلم صلة قد تفوق صلة الدم والنسب ، وأن الحكمة الحقة هى تلك التى تدعو إلى الإخاء والوئام ، وتنفر النفور كله من العداوة والخصام.

* * *

ولايفوتني قبل أن أختم هذه الكلمة أن أتوجه باسم الوفود العربية التي شرفتني بالنيابة عنها ، إلى العراق حكومة وشعباً ، بأصدق الشكر على هذه الحفاوة البالغة والرعاية التامة . حفاوة لمسناها منذ أن وطئت أقدامنا أرض الوطن العراق ، ونعمنا بها منذ اللحظة الأولى ، وهي تلاحقنا أينما سرنا وأنى ذهبنا ، فشكراً لكم يا أهل العراق وألف شكر .

الجلسات

الحلقات



احدى الجلسات

الجلسات

عقد فى هذا المهرجان عشر جلسات ، واحدة افتتاحية ، وأخرى ختامية ، وثمان بينهما للدراسة والبحث . وجلستا الافتتاح والختام تقومان عادة على الحفاوة والترحيب ، أو الشكر والتوديع . وقد كانتا صورة رائعة من تلك الجلسات الرسمية التى اشترك فيها الوزراء ، ورجال السلك السياسى ، وأعضاء البرلمان ، والوجهاء ، والعلماء ، والأدباء ، إلى جانب شباب المعاهد العالية ، وممثلى الصحافة والإذاعة .

وأما الجلسات الثمانى الأخرى فقد ألقى فيها ثلاثة وثلاثون بحثاً ، وتسع محاضرات . وكانت صباحية تعرض فيها بحوث مختصرة يعقبها مناقشات ، ومسائية قصرت على محاضرات أطول دون أن يفسح فيها المجال لنقد أو تعليق . وما ذاك إلا لأن المتكلمين كثيرون والوقت محدود ، فلم يكن ثمة بد من الضغط والاختصار ، ويكفى أن نشير إلى أنه بلغ عدد البحوث عشراً فى إحدى الجلسات الصباحية ، وليس من اليسير أن يعالج عدد كهذا فى ثلاث ساعات ، ويعلق عليه فى إسهاب .

ومع هذا لم تخل الجلسات الصباحية من أخذ ورد ، واستيضاح وتعليق . فدارت فيها مناقشات حول أصل ابن سينا ونسبه ، وتاريخ مولده ، وعقيدته ، وعلاقته بالشيعة والإسماعيلية ، ولم تخل من حماس وحدة أحياناً ، واشترك فيها أعضاء الوفود المختلفة وبعض المستمعين . ولكنها كانت دائماً مناقشات علمية جادة تعتمد على الدليل والبرهان ، وتحاول أن تكمل النقص أو أن تصحح الخطأ .

فأثير ذلك الخلاف المعروف حول نسب ابن سينا وجنسيته : هل هو فارسى أو تركى ، وامتد النقاش إلى اسمه (سينا) هل هو من أصل سامى أو له أشباه ونظائر فى الفارسية . ويمكن أن يلاحظ أن هذه المناقشة فى جملتها لم ترم إلى تعصب جنسى ، وإنما قصد بها التحقيق العلمى ؛ وكان الاتجاه العام أن هذا العالم والفيلسوف الكبير فوق الجنس والبيئة والوطن . ولذا لم يثر التساؤل عن اسمه وهل هو من أصل سامى أو فارسى كل ما كان يمكن أن يحدث من صراع فكرى

وجدل خطابي . وظهر في وضوح أن القول بأن « سينا » من أصل سامي فرض ينقصه الدليل ؛ على أن الأسماء لا تستلزم حتماً تبعية أصحابها لها ، فكم من أسماء غربية انتشرت في الشرق دون أن يقول أحد إن المسمين بها من أصول غربية .

وقد أخطأ بعض الرواة والنساخ في تاريخ مولد ابن سينا ، فعده من مواليد سنة ٣٧٥ ه بدلا من سنة ٣٧٠ على حسب الرواية المشهورة . ولقد حررت هذه النقطة تحريراً لايدع مجالا للشك ، وثبت أن ابن سينا عمر ستا وخمسين سنة ، لا ثلاثاً وخمسين .

وليس البحث في عقيدة الأفراد من الأمور الهينة ، لا سيما إذا لم يكن في أقوالهم شبهة ، ولا في أعمالهم موطن ريبة . ومع ذلك أثارت عقيدة ابن سينا — كما أثارت عقيدة غيره من الفلاسفة والمفكرين الأحرار — ضرباً من الأخذ والرد ، وكان لهذا صداه في مهرجان بغداد . فمن قائل إنه مسلم مخلص في إسلامه ، ومؤمن مملوء القلب بإيمانه ، وكل ما حاوله من توفيق بين العقل والنقل إنما رمى به إلى إدعام الدين وتوكيد اليقين . ومن قائل إن فلسفته ملحدة ، وإن تصوفه ستر لهذا الإلحاد . وهذا الخلاف ليس بالجديد ، وللغزالي فيه موقف معروف ، لا بإزاء ابن سينا وحده ، بل إزاء فلاسفة الإسلام أجمعين . وقد يبقى أبد الدهر ، لأن ابن سينا فيلسوف موفق يحاول أن يضم طرفين أحدهما إلى الآخر ، فيدخل على كل واحد منهما ضرباً من التحوير والتعديل . وربما لا يرضى هذا بعض ناقديه ، إذا ما نظروا إليه من زاوية خاصة ، لأنه لم يترك الفلسفة على علاتها ، ولم يسلم بالدين على إطلاقه .

ولم يبق مجال للشك في أن ابن سينا نشأ في وسط إسماعيلي ، وأنه تأثر بالدعاة والتعاليم الإسماعيلية التي كانت منتشرة في عصره . إلا أن الأمر لم يقف عند هذا ، بل شاء بعض المؤرخين أن يحشره في زمرة الشيعة ، وينسبه إلى بعض فرقهم كالاثناعشرية . ولم تخل هذه النقطة من جدل وحوار ، وإن كان لم يفصل فيها بعد الفصل النهائي ، ويرجى أن يكون في نشر رسالة الجيلاني ، التي تذهب إلى « أن الشيخ الرئيس من الاثناعشرية » ، ما يلقي بعض الضوء على هذه الناحية .

• • •

هذه وغيرها من المشاكل المعقدة قد أثيرت في قاعة فيصل الثاني ، وأقبل عليها جمهور وافر العدد كانت تضيق به هذه القاعة الفسيحة أحياناً ، ولم يكن نصيب الشابات فيه بأقل من نصيب الشبان . استمع هذا الجمهور العراقي المثقف لهذه البحوث الدقيقة في شوق ورغبة ، وهدوء ومثابرة ، ولم يفته أن يشترك في بعض الأسئلة والمناقشات .

على أن الإذاعة والصحافة العراقية حرصتا على أن يشترك في هذه البحوث أكبر عدد ممكن ، فلم تقف عند الحاضرين والمستمعين ، بل أذيعت ونشرت في أطراف العراق ، وامتدت إلى العالم العربي جميعه . فقد نظمت الإذاعة قبيل المهرجان وطوال أيامه سلسلة من الأحاديث التي تدور حول ابن سينا ، فتصور حياته وتشرح آراءه . واضطلع بها العراقيون أنفسهم ، أو اشترك معهم بعض أعضاء الوفود الأجنبية . وأذيعت حفلتا الافتتاح والختام كاملتين ، كما أذيع بانتظام ملخص للجلسات الأخرى .

أما صحافة العراق ، وهي كثيرة العدد ، فقد أقامت على منبرها مهرجاناً فسيحاً ومتنوعاً لإحياء ذكرى الشيخ الرئيس : فاستقبلت الوفود وحيتها ، وشاركتها في إقامتها ورحلاتها ، وتتبعت البحوث والمحاضرات ، تلخصها وتقدمها لجمهور القراء . وضمت إليها بحوثاً أخرى لم ترد في برنامج المهرجان ، وإنما دبجها يراع بعض الكتاب والعلماء الآخرين .

ولم تقف هذه الحفاوة عند الإذاعة والصحافة العراقية ، بل ساهمت فيها أيضاً إذاعات وصحافات أخرى ، بين شرقية وغربية . وبذا تحدث الأثير عن ابن سينا بشتى اللغات ، وأحيت الصحافة ذكره في مختلف الأقطار .

ولقد كان مهرجانه نفسه في بغداد مؤتمراً دولياً انضم فيه الغرب إلى الشرق ، وطبع بطابع إنساني شامل . فاشتركت فيه دول الجامعة العربية كلها تقريباً ، ولم يتخلف منها إلا اليمن والمملكة السعودية ، في حين مثلت ليبيا تلك الدولة الفتية الناشئة . وحرصت تركيا وإيران وأندونسيا — من بين الأقطار الشرقية — على أن تساهم فيه بنصيب ملحوظ . ومن لم يستطع الحضور بنفسه أبى إلا أن يشترك عن طريق البرق أو البريد ، كالسودان والهند وجنوب أفريقية .

وإلى جانب الوفود العربية والشرقية شهد المهرجان أيضاً ممثلون للجامعات والمعاهد الغربية ، فكان فيه علماء أعلام من فرنسا وانجلترة وألمانيا وأسبانيا . وعنيت منظمة اليونسكو بأن يكون لها فيه صوت مسموع ، ففضلا عن ترجمتها لكتابين من كتب ابن سينا ، أحدهما عن العربية والآخر عن الفارسية ، بعثت إليه بمندوب خاص ينوب عن المدير العام .

ولم يفت الصحافة العربية أن تساهم فى هذا المهرجان التاريخى ، فبعثت بمندوبين من بلاد مختلفة ، نذكر من بينهم ممثلين للصحافة المصرية اليومية والشهرية .

* * *

وفى جو كهذا كان طبيعياً أن تسمع لغات شتى ، كالفارسية والتركية ، والفرنسية والإنجليزية والألمانية . إلا أن المتكلمين حرصوا – ما أمكن – على أن يحيوا ذكرى ابن سينا بلغته السائدة ، فكانت العربية لغة المؤتمر الرسمية ، ودعامة البحث والمحاضرة ، ووسيلة الجدل والمناقشة .

ويبدو من البرنامج العلمى للمهرجان أنه وضع على أساس أن يستوعب اليوم الأول البحوث والمحاضرات التى تتصل بحياة ابن سينا ومؤلفاته ، وأن تمس فى اليوم الثانى جوانبه العلمية . أما آراؤه ونظرياته الفلسفية فقد ملأت اليومين الأخيرين ، بل وقسطاً من اليوم الثانى . وقد احترم هذا التوزيع ما أمكن ، ولم يعدل عنه إلا لظروف طارئة . ولا شك فى أن فلسفة ابن سينا قد فازت فى هذا المهرجان بنصيب الأسد ، أما دراساته العلمية المختلفة – فيما عدا الطب – فإنها لم تنل حظها من العناية .

وقد حرصنا هنا على أن نلتزم الترتيب الذى التزمه برنامج المهرجان ، فتابعنا الجلسات جلسة جلسة ، وعرضنا ما ألقى فى كل جلسة من كلمات ، اللهم إلا ما سبق نشره فقد اكتفينا بتلخيصه ، وأشرنا إلى المواطن التى نشر فيها كاملا . ولخصنا فى القسم العربى ما أرسل أو ما ألقى بلغات أجنبية . وختمنا ذلك كله ببحوث وضعت باسم المهرجان وإن كانت لم تلق فيه ؛ وإذا كان قد فاتها هذا فلا أقل من أن تسجل فى كتاب المهرجان التذكارى .

وتصويراً للواقع كما هو، رأينا أن يشتمل هذا الكتاب أيضاً على قسم أفرنجى تثبت فيه الكلمات التى وردت أو ألقيت بلغات أجنبية . ولعل فى هذا ما يبرز ذلك المعنى الذى امتاز به ابن سينا من أنه مفكر عالمى ، لم يقف تفكيره عند حدود وطن أو زمن .

اليوم الأول

[illegible]

سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا
فى مائتى عام

للأستاذ محمد محمود الخضيرى

كان الشيخ تقى الدين عثمان بن عبد الرحمن الشهرزورى المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هجرية شديد الإعجاب بكمال الدين بن يونس، فذكره يوماً وشرع فى وصفه على عادته، مبالغاً فى الثناء على فضائله وتفوقه فى العلوم، فقال له بعض الحاضرين : ياسيدنا على من اشتغل الرجل ومن كان شيخه ؟ فأجاب : « هذا الرجل خلقه الله إماماً عالماً فى فنونه ، لا يقال على من اشتغل ولا من كان شيخه ؛ فانه أكبر من هذا » (ابن السبكى طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ ، ص ١٦٠) .

ويصدق هذا القول على ابن سينا أكثر مما يصدق على كمال الدين ابن يونس، لأننا نعرف من شيوخ ابن يونس فى الهندسة والهيئة من يشهد له الجميع بالفضل، مثل الشيخ شرف الدين المظفر بن محمد بن المظفر الطوسى صاحب الاصطرلاب المعروف بالعصا، المتوفى فى حدود سنة ٦١٠ . ونعرف أيضاً أن كمال الدين قرر بنفسه أنه قرأ عليه واستفاد منه فى عدة فنون من الرياضة (السبكى طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ١٦٢ Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, Leipzig, 1900, S. 134)

ولكن ما ذكره ابن سينا عن معلميه يكفى لإقناعنا بأنه لايدين بشىء من عبقريته لأساتذته المتواضعين .

أما هو فقد كان شيخاً لعدد قليل من المترددين إليه، الملازمين لمجالس علمه وتدريسه . وكان أيضاً معلماً بواسطة مؤلفاته لأجيال كثيرة متعاقبة فى الشرق والغرب .

وسأعنى فى هذا البحث بسلسلة متصلة من تلاميذه أخذ أولهم عنه مباشرة واشتغل عليه، وقرأ اللاحقون منهم على السابقين، جيلا بعد جيل فى حلقات زمانية

غير منفصمة العرى دامت أكثر من مائتي سنة، ثم امتدت بعد ذلك عند نقطة قوية حاسمة، وتشعبت على وجوه أخرى مختلفة من المفيد استقراؤها على منهج علمي تاريخي .

وأول تلاميذ ابن سينا فى هذه السلسلة المتصلة هو أبو الحسن بهمنيار ابن المرزبان، الذى لازم الشيخ فى مجالس تدريسه أثناء تولية الوزارة لشمس الدولة الديلمي البويهي بهمدان، وذلك ما بين سنة ٤٠٤ و سنة ٤١٢ بعد الهجرة . ثم فرقت بينهما الحروب وأزعجتهما الفتن بعد ذلك فاضطرب نظام اجتماعاتهما ولكن لم تنقطع بينهما الصلات، كما يتضح من رسالة كتبها الشيخ إلى بهمنيار، وفيها أنه سعى أثناء التجائه عنـد علاء الدولة إلى استقدامه ، وأنه أشار عليه أن يصير إليه وهو واثق من قبول الأمير إياه، واستعداده لرعايته، وإحاطته بعطفه (مباحثات ص ١١٩ — ١٢٠) .

ويذكر أن الشيخ عرف بهمنيار أول ما عرفه وهو فتى فى مطلع الشباب، وتوسم فيه النجابة والذكاء فضمه إلى خواصه (روضات الجنات ص ١٣٩) ، وصدقت فراسة الشيخ فيه فصار من أعيان تلاميذه . وبهمنيار إيرانى كان لا يتقن الكلام بلغة العرب؛ وكان مجوسياً، ثم أسلم . وكان الشيخ يلقبه فى أخريات حياته بلقب الكيا، أى الرئيس أو المقدم، بينما اعتاد أن يلقب سائر تلاميذه بلقب الفقيه أو لقب الحكيم .

وألف بهمنيار باللغة العربية عدة كتب فى فنون الفلسفة المختلفة وفى الموسيقى . وكتب رسائل كثيرة . وأهم آثاره هو كتاب التحصيل الذى شرح فيه فلسفة أستاذه على طريقته الخاصة، ووجهه لخاله أبي منصور بهرام بن خورشيد بن يزديار المجوسي ؛ وكذلك كتاب البهجة وهو فى الإلهيات . وهذان الكتابان لم ينشرا بعد، بالرغم من كثرة النسخ الخطية للكتاب الأول، واهتمام المشتغلين بالفلسفة من الإسلاميين مدة طويلة بما فيهما من أفكار دقيقة .

ونقل عنه فى وصف حلقـة الشيخ أنه قال : « حضرت أنا وجماعة من تلامذة شيخنا الرئيس بكرة سبت مجلس درسه الشريف، فاتفق أن ظهر منا فى ذلك اليوم فتور عن إدراك ما كان يحققه الشيخ، فقال لنا : كأنكم صرفتم بارحتكم

فى التعطيل، فقلنا : نعم كنا أمس مع جمع من الرفقة فى نزهة فلم يتيسر لنا مطالعة الدرس ومراجعة ما كنا فيه . فلما سمع ذلك الشيخ تنفس الصعداء وفاضت عيناه بالدموع ، وقال : إنما أسفى على أن اللاعب بالحبال قد يبلغ أمره فى لعبه الذى هو من الملكات الجسمانية إلى حيث تتحير فى غرابة علمه عقول ألف ألف عاقل ، ولكنكم لما لم يكن عندكم للحكم والمعارف الحقة مقدار ومنزلة، آثرتم البطالة واللهو على اكتساب العلم والفضيلة ، فلم تقدروا على أن تنزلوا الملكة الروحانية من أنفسكم منزلة يتحير فيها جهلة الزمان » (محمد باقى الخونسارى ، روضات الجنات ص ١٤٠) .

ولسنا نتعرض هنا لآراء بهمنيار فى الفلسفة ، ولكننا نحب ألا ندع منها رأياً واحداً لأنه يبين خطر الرجل وأصالته ؛ وقد سبب هذا الرأى لابن سينا بعض العناء، واهتم بالرد عليه كثيرون ومنهم أبو حامد الغزالى ونصير الدين الطوسى ، وأعنى بذلك قوله بتشخيص الوقت للموجودات ، وتغير النفس الإنسانية مع تبدل الوقت، وكر الزمن بما يعرض لها من شتى التجارب والأحوال .

وعاش بهمنيار بعد شيخه ثلاثين سنة ، ومات فى سنة ٤٥٨ .

أبو العباس اللوكرى :

وكان من تلامذة بهمنيار أبو العباس الفضل بن محمد اللوكرى . قال فيه ظهير الدين البيهقى : « كان تلميذ بهمن يار ، وبهمن يار تلميذ أبى على . ومن الأديب أبى العباس انتشرت علوم الحكمة بخراسان . وكان عالماً بأجزاء علوم الحكمة دقيقها وجليلها ... وله تصانيف كثيرة منها « بيان الحق بضمان الصدق » ، وقصيدة مع شرحها بالفارسية ، ورسائل أخرى وتعليقات ومختصرات وديوان شعر » (تتمة صوان الحكمة ص ١٢٠ — ١٢١) .

ويوجد من « بيان الحق بضمان الصدق » نسخة فى المكتبة الأهلية بباريس عنوانها « بيان الحق بميزان الصدق » (رقم ٥٩٠٠ فى فهرست Blochet) .

وربما كان هذا الكتاب هو الذى ذكره ابن العبرى حيث قال بمناسبة ذكره لحسنون الطبيب الرهاوى ومدحه لعلمه وفنه : « كان أكثر مطالعته فى

كتاب اللوكرى فى الحكمة » (غريغوريوس أبو الفرج المعروف بابن العبرى ، مختصر تاريخ البشر ، صالحانى ، ص ٤٤٢ — ٤٤٣) .

واللوكرى نسبة إلى لوكر من قرى مرو ؛ وكان أبو العباس من أرباب بيوتاتها. ويمتاز عن بهمنيار بإتقانه اللغة العربية إلى درجة مكنته من نظم الشعر المتين ، مما حفظه له البيهقى فى « وشاح دمية القصر » (تتمة صوان الحكمة ص ١٢١) . وله أيضاً شعر بالفارسية ، كما يمتاز بكثرة المعروفين من تلاميذه ممن ترد تواريخ حياتهم فى تتمة صوان الحكمة للبيهقى ، ونزهة الأرواح للشهرزورى . وعاش اللوكرى حتى تقدمت به السن . ولم أقف على تاريخ وفاته ، ولكنى أظن أنه مات فى أواخر المائة الخامسة للهجرة .

أفضل الدين الغيلانى :

ومن تلامذة اللوكرى حكيم اسمه أفضل الدين الغيلانى . ولسنا نعرف حتى الآن ما يكفى من أخباره ، وإن كنا نعرف بعض أفكاره ، ومنها محاولته نقض تعريف أرسطو للزمان بأنه مقدار الحركة . وقد لخص هذا النقض فخر الدين الرازى فى كتاب المحصل (ص ٦٢) ولقبه عندما ذكره بالإمام ، ودعا له بالرحمة ، مما يدل على قرب عهده بالزمن الذى كتب فيه الفخر الرازى كتاب المحصل .

ومن الغريب أن مكس هورتن أراد فى ترجمته الألمانية للمحصل
Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi, Bonn 1900 S. 67
أن يؤرخ وفاته فجعلها سنة ٩٥٠ ميلادية ، وهى سنة واقعة بين سنتى ٣٣٨ و ٣٣٩ للهجرة ؛ وبذلك يكون أفضل الدين قد توفى على رأى هورتن قبل ميلاد ابن سينا نفسه بنحو واحد وثلاثين سنة . وهذا ظاهر البطلان وغير معقول .

صدر الدين السرخسى :

وهذا الحكيم أفضل الدين الغيلانى شيخ للحكيم أبى على محمد بن على ابن الحارثان السرخسى . ترجم له البيهقى فى تتمة صوان الحكمة ، ونقلت هذه الترجمة فى النسخة الفارسية المسماة درة الأخبار ، كما نقلها أيضاً الشهرزورى فى نزهة الأرواح .

وعرف السرخسى بكثرة السياحة طلباً للعلم، وله مشاركة طيبة فى اللغة والأدب. وذكر البيهقى أنه جرى بينهما كلام فى أنه يجب أن يتقدم على التصديق تصوران أو ثلاثة تصورات ، وأورد هذا الكلام فى كتابه « شرح النجاة » .

ومن فوائده التى تستحق الانتباه قوله : « الملك الحى القيوم أول فكر العارفين وآخره . لا شىء أحسن من سفر العقل فى الملكوت الأعلى . من انطبع فى فص خاتم استعداده نقوش الحقائق فقد ذاق اللذة القصوى » (بيهقى ص ١٥٩ – ١٦٠) .

وهذه الفوائد قريبة الشبه بكلام لابن سينا فى وصيته إلى أبى سعيد ابن أبى الخير الصوفى حيث قال : « ليكن الله تعالى أول فكر له وآخره ، وليكن مسافراً بعقله فى الملكوت الأعلى ، فاذا صارت هذه الحال له ملكة انطبع فيها نقش الملكوت وذاق اللذة القصوى » (ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩) .

وذكره أيضاً صاحب خريدة القصر بعنوان ابن الحارث السرخسى أبى على محمد بن على الحارثان ، وقال إن له تصانيف كثيرة فى الحكمة والمساحة والحساب ؛ وقال أيضاً : ورد بغداد وأقام بها مدة فى المدرسة النظامية ؛ وتردد إلى أبى منصور الجواليقى ، وعاد إلى سرخس ؛ ثم ذكر أنه توفى فى أحد الربيعين سنة ٥٤٥ (حواشى شفيع على تتمة صوان الحكمة رقم ٣ ص ١٥٩ و ص ٢٢٣) .

فريد الدين داماد النيسابورى :

وللسرخسى تلميذ اسمه فريد الدين داماد النيسابورى . ويتفق كثيرون على اعتباره من أساتذة المحقق نصير الدين الطوسى . قال صاحب المختصر فى ذكر الحكماء اليونانيين والمليين ، وهو كتاب مؤلف فى أواخر القرن السابع للهجرة ، (مخطوط الاسكوريال عربى رقم ٦٣٥ ورقه ٧٢ ظهراً) : إن نصير الدين انتقل بعد تحصيله على خاله فى طوس إلى نيسابور ، وبحث مع فريد الدين داماد . وكذلك قال أبو القاسم بن نصر البيان الكازرونى ، وهو من علماء المائة العاشرة فى كتابه سلم السماوات : إن ممن يروى المحقق عنهم الشيخ فريد الدين داماد النيسابورى (روضات الجنات ص ٦٠٩) – وكذلك قال أمين أحمد الرازى فى

« هفت إقليم » الذى فرغ من تأليفه سنة ١٠٠٢ ،إن نصير الدين تتلمذ فى الفلسفة على فريد الدين داماد . وذكر القاضى نور الله المرعشى المقتول سنة١٠١٩ أن نصير الدين تتلمذ فى العقليات على فريد الدين داماد . (مجالس المؤمنين ص ٣٢٨ من أسفل) ومثل هذا ما يقوله أيضاً قطب الدين الأشكورى فى كتابه محبوب القلوب، والبحرانى صاحب لؤلؤة البحرين، ومحمد باقر الخوانسارى فى روضات الجنات (ص ٦٠٦)، وأضاف هذا الأخير خبراً يستحق التنويه، وهو أن نصير الدين قرأ كتاب الإشارات للرئيس ابن سينا على أستاذه فريد الدين بسند يتصل بابن سينا نفسه (ص ٦٠٩) .

وكتاب الإشارات ، لا سيما قبل أن يحل الطوسى مشكلاته ، من الكتب التى تقرأ على أستاذ ملم بالكثير من مشاكل الفلسفة . وقد صرح نصير الدين الطوسى نفسه فى مقدمة كتابه « حل مشكلات الإشارات » بأنه استفاد من قراءته إشارات ابن سينا على بعض المعلمين ؛ ولكنه لم يصرح بأسمائهم .

على أن فيما أوردناه الكفاية للتحقق من أن فريد الدين داماد النيسابورى كان من أساتذة نصير الدين الطوسى فى الحكمة وأنه دون سائر أساتذته ينظمه فى تلك السلسلة القوية الاتصال التى تجمعه مع الشيخ الرئيس .

وقد عنى بعض الإسلاميين فيما مضى عند بحثهم عن شيوخ النصير الطوسى بوصل سلسلة معلميه فى الحكمة بالشيخ الرئيس، وكان لهم فضل فى هدايتنا إلى حلقات هذه السلسلة. وإن فى أقوالهم لتأييداً لما ذهبنا إليه من ترتيب. وإليكم ترجمة لما ذكره القاضى المرعشى : « فى المعارف العقلية » هو (نصير الدين الطوسى) تلميذ لفريد الدين الداماد ؛ وهذا تلميذ للسيد صدر الدين السرخسى ؛ وهذا تلميذ أفضل الدين الغيلانى ، وهذا تلميذ أبى العباس اللوكرى ، وهو تلميذ بهمن يار، وبهمنيار تلميذ الشيخ الرئيس أبى على بن سينا (مجالس المؤمنين ص ٣٢٨) .

وأورد مثل هذا صاحب روضات الجنات فى ترجمته لنصير الدين؛ وهذه هى عبارته : وتتلمذ فى المعقولات على أستاذه فريد الدين داماد النيسابورى عن السيد صدر الدين السرخسى ، نسبة إلى بلد يقال لها سرخس ، وهو أخذ عن أفضل الدين الغيلانى ، من أهل غيلان ، وهو تلميذ أبى العباس اللوكرى ، نسبة

إلى بلاد يقال لها لوكر ،واللوكرى من تلامذة بهمنيار ، وهو من تلامذة الشيخ أبي على الرئيس (ص ٦٠٩) .

أما أمين أحمد الرازى فانه ذكر« فى هفت» إقليم أن نصير الدين تتلمذ فى الفلسفة على فريد الدين داماد ، وهذا أستاذه صدر الدين السرخسى ، وهو تلميذ لبهمنيار، وهذا تلميذمباشر لابن سينا India Office, Pers Mss. Ethé . ونلاحظ أنه تخطى أستاذين بين السرخسى و بهمنيار ، والحقيقة أنه لا يستقيم أن يأخذ صدر الدين السرخسى عن بهمنيار بدون واسطة ، بل بدون أكثر من واسطة .

وكان للنصير الطوسى فضل معروف فى إحياء ما كاد يندرس من تعاليم الفلسفة وكتبها ، فقصده العلماء والطلاب ، وبحث هو عنهم فى بعض الأحيان ، وجمع منهم عدداً كبيراً فى مأمن من الخوف وبسطة من الرزق ، ووفر لهم من الكتب ما يصعب أن يجتمع مثله فى مكان واحد كثرة ونظاماً . وخرجت من حلقته طائفة من الحكماء والمتكلمين والرياضيين استطاعوا أن ينهضوا بتعليم الفلسفة نهضة عظيمة .

ومن السهل بعد ذلك تتبع حلقات الأساتذة والتلاميذ منذ عهد نصير الدين . وإذا دققنا فى اتباع هذا المنهج استطعنا أن نعرف الكثير عن تعليم الفلسفة فى الإسلام ، وهذا ما لا غنى عنه لتحقيق منزلتها فى الثقافة الإسلامية ، ومعرفة تاريخها معرفة صحيحة .

رسالة الأكسير

أو رسالة فى أمر مستور الصنعة

وهل هى لابن سينا أم لا

للأستاذ أحمد آتش

إننا نجد فى القرون الوسطى، شرقاً وغرباً، رسالة صغيرة تدعى برسالة الأكسير أو رسالة فى أمر مستور الصنعة، مضافة إلى ابن سينا(١). فكانت بين علماء أهل الغرب الذين تعرفوا عليه عن التراجم منها إلى اللغة اللاتينية مناقشات حامية بخصوص صحة الإضافة المذكورة أو عدمها. وقد دام الأمر على ماهو عليه إلى سنة ١٩٣٤ إذ نشر J. Ruska فى مجلة Isis مقالة طويلة بحث فيها مجدداً هذه المسألة مع ملحقاتها بصورة منفصلة(٢)، وزعم أن الرسالة المذكورة ليست لابن سينا. وإذا ما نظرنا إلى مايقوله A. Mieli «إن زميلنا فى برلين يمحو نهائياً الأسطورة التى تزعم أن ابن سينا كان كيمائياً، لأن المؤلفات المنسوبة إليه فى العصر الوسيط اللاتينى منتحلة»، فمن الضرورى أن يقال إن ادعاءه صادف قبولا تاماً وعاماً كأنما هو أمر ثابت لاجدل فيه(٣).

وقد توصل J. Ruska إلى النتيجة المذكورة آنفاً بالاستناد إلى دلائل تنحصر فيما يلى(٤):

---

(١) راجع K. Chr. Schmider, Geschichte der Alchemie, Halle, 1832, p. 97; M. Berthelot, La chimie au moyen âge. Paris, 1893. I, p. 293 et suiv.: C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, Supplement, I, p. 823, No. 79 m et 79 n.

(٢) Die Alchemie des Avicenna, Isis, vol. XXI, p. 14-51

(٣) « Notre collègue de Berlin détruit définitivement la légende d'un Ibn Sinâ alchimiste. Les ouvrages que lui attribua le moyen-âge latin ne sont que des écrits apocryphes ». La science arabe, Leiden, 1939, p. 104.

(٤) Die Alchemie des Avicenna, p. 14 et suiv.

١ — لم يكن ابن سينا مثبتاً إمكان الكيمياء ، ولما ليس لدينا أى دليل مخصوص رجوعه عن هذا الاعتقاد فكتابته فى الأمر المشار إليه محال[1] .

٢ — يذكر فى الرسالة اسم « الشيخ أبى الحسن السهلى » وهو شخص مجهول . فلو كان ابن سينا قد كتب الرسالة المذكورة لأتحفها إلى الملك الذى عاش فى محيطه ، لا إلى شخص معدوم الهوية[2] .

٣ — لا يشاهد فى الرسالة ارتباط ما بالمحيط الذى عاش فيه ابن سينا ، وبعكس ذلك فان أسماء الأمكنة المذكورة فيها كائنة فى غرب العالم الإسلامى .

ويزيد J. Ruska على ما تقدم من مدعياته أن الرسالة المذكورة مكتوبة فى المغرب ، وأنها مترجمة إلى اللاتينية من قبل أحد الأسبان[3] .

إن زعم J. Ruska هذا ، ولو أنه معقول وقطعى للوهلة الأولى ، يجب أن يدقق مجدداً . وأننى سأدقق أولا الأدلة الخارجية التى توصل إلى نتائج أكثر قطعية .

١ — لا جدل أن معظم المؤلفين فى الشرق كانوا يقدمون مؤلفاتهم إلى الملوك . ولكن من المشاهد أيضاً أن بعضهم كان يقدم مؤلفه إلى وزير من الوزراء ، أو شيخ من الشيوخ ، أو كبير قوم فى بلدة ما ، أو صديق من الأصدقاء . فان ابن سينا قد فعل ما أشرنا إليه ، فقدم كتابيه « الحاصل والمحصول » و « البر والإثم » إلى الفقيه أبى بكر البرقى ، ورسالته « العشق » إلى تلميذه أبى عبد الله المعصومى ، ورسالته « الحكمة العروضية » إلى أبى الحسن العروضى وهكذا[4] . وهم ما كانوا ملوكاً .

وأما رسالته « فى الأكسير » فقد قدمها إلى أبى الحسن السهلى الذى نجد فى المخطوطات تصريحاً أكثر باسمه الذى هو أبوالحسن سهل بن محمد السهلى .

---

(١) Ibid. p. 17.

(٢) Ibid. p. 20.

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٥ ومتعاقب و ص ٥٠ — ٥١ .

(٤) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقاء الأطباء ، القاهرة ، ١٢٩٩ ، ج ٢ ص ١٨ ومتعاقب ؛ Osman Ergin, Ibn Sina bibliyografyase, Istanbul, 1937, p. 25, No. 117 ومنابع أخرى .

ولم يصادفنى هـــذا الاسم فى غير الرسالة المشار إليها ؛ ولكنه ليس من الصعب التحقيق عن هويته . فمن المعروف أن ابن سينا قد لقى حماية من وزير اسمه أبو الحسين أحمد بن محمد السهلى وذلك خلال إقامته بخوارزم[1] . كما أن الوزير المشار إليه قد قدمه إلى خوارزمشاه على بن مأمون . وصنف ابن سينا باسمه كتاب « رفع المضار » ورسالة « قيام الأرض وسط السماء » .

إن هذا الوزير من المشهورين فى تاريخ الآداب العربية ، وحسب إيضاحات ياقوت[2] ، « كان هو من أجلة خوارزم وكان بيته بيت رياسة ووزارة ... قال الثعالبى : وهو وزير ابن وزير ... وكان يضرب فى العلوم والآداب بالسهام الفائزة ... خرج من خوارزم فى سنة أربع وأربعمائة إلى بغداد ، وترك وزارة خوارزمشاه أبى العباس مأمون خوفاً من شره ... ومات بسر من رأى فى سنة ثمان عشرة وأربعمائة » . ومن الواضح أن الوزير والأديب أحمد بن محمد السهلى وسهل ابن محمد السهلى الذى قدمت إليه رسالة الأكسير أخوان . ولما كانت عائلته معروفة بحماية العلماء وبمحبة العلم ، فمن الطبيعى جداً أن يكون ابن سينا قد قدم أحد كتبه إلى أحد أفراد هذا البيت . فبناء على ذلك لا يمكن قبول ما ادعى بكون الرسالة ليست لابن سينا بسبب تقديمها إلى شخص مجهول .

٢ — وأما أسماء الأمكنة ، فأظن أخطأ J. Ruska باكتفائه بتدقيق التراجم اللاتينية للرسالة . إذ لا يذكر فى الأصل العربى سوى اسم مدينة فرغانة[3] فإن أمكن أن يعد هذا دليلا على محل تأليف الرسالة فينبغى أن يكون ، دون شك دليلا بتحريرها فى المنطقة الشرقية من العالم الإسلامى . ومن ذلك نستنتج بطلان الادعاء المذكور القائل بعدم صحة نسبة الرسالة لابن سينا لعدم ذكره أسماء للأمكنة الشرقية من البلاد الإسلامية .

---

(١) الجوزجانى ، تاريخ ابن سينا (أو سر كذشت) ، مخطوطه بدار كتب الجامعة الاستانبولية ، رقم ١٤٥٨ ، ورق ٧٢ ب ؛ عيون ، ج ٢ ، ص ٤ و ص ١٨ ؛ نظامى عروضى سمرقندى ، نشر قزوينى ، Leiden ١٩١٠ (G M S. IX) ، ص ٧٦ و ٢٤٤ .

(٢) معجم الأدباء (ارشاد الأريب) ، طبع القاهرة ، ج ٥ ، ص ٣١ — ٣٤ .

(٣) مخطوطة دار كتب الجامعة الاستانبولية ، برقم ٤٧٢٤ ، ورق ٦٤ ب : ... وكبريت أحمر غير هذا الموجود بفرغانة .

٣ – أما كون ابن سينا غير مثبت لإمكان الكيمياء فهذا غير صحيح . إذ كان من الممكن أن ابن سينا قد أثبت إمكان الكيمياء أولا وأنكره بعد ذلك أو بالعكس ، ولكن لا حاجة لكل ذلك لأنه لم يبطل إمكان الكيمياء . والأهم فى هذا هو عدم إثبات رسالة الأكسير لإمكان الكيمياء. إننا نعلم أن ابن سينا قد قال فى كتابه المعظم « الشفاء » « وأما ما يدعيه أصحاب الكيمياء فيجب أن يعلم أنه ... فى أيديهم تشبيهات حسنة حتى يصبغوا الأحمر صبغاً أبيض شديد الشبه بالفضة ، ويصبغوا صبغاً أصفر شديد الشبه بالذهب[1] » .

وفى هذه الرسالة يدافع عن الأمر نفسه لأن ابن سينا يبدأ رسالته كما يلى : « جرى بينى وبين الشيخ ... أبى الحسن سهل بن محمد السهلى ... مفاوضة فى أمر مستور الصنعة ... كذلك كنت أدقق النظر فى الأمور الطبيعية ، وكان الرأى الذى يدعيه أصحاب الكيمياء أحد تلك الأمور ... ففرغت إلى ذات نفسى ، وأخذت أفكر إن كان هذا الأمر مما يكون فكيف يكون ، وإن كان مما لايكون فكيف لا يكون . فعلمت أنه إن كان يمكننا أن نصبغ الفضة فى لون الذهب ، أو النحاس فى لون الفضة فلا بد لنا من صبغ أحمر يحمر ، وصبغ أبيض يبيض . فاحتجنا إلى دواء صباغ صبغاً أصفر أو أبيض مخالطاً للأجساد الذائبة ... » وبعده يفهم ابن سينا كيفية استحصال هذا الصبغ وماهيته .

ويرى أيضاً أن ادعاء J. Ruska بهذا الخصوص لا يستند على أساس ما.

وبعد رد الأدلة القائلة بعدم عائدية رسالة الأكسير إلى ابن سينا يمكننا الآن ذكر الأدلة التى تثبت صحة هذه النسبة :

١ – المنابع الخاصة بتراجم الأحوال تشير إلى أن الرسالة المذكورة هى من تأليف ابن سينا .

٢ – تنسب الرسالة فى كل المخطوطات إلى ابن سينا وتوجد بينها مخطوطات قديمة جداً كنسختين لدار كتب الجامعة الاستانبولية ، إحداهما (رقم ٤٧٥٥) استنسخت سنة ٥٨٨ هـ. والأخرى (رقم ٤٧٢٤) استنسخت سنة ٦٩٩ .

(١) E. J. Holmyard and D. C. Mandeville, Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum being sections of the Kitâb al-Shifâ, Paris. 1927, p. 82 et suiv.

٣ — قد قدمت الرسالة إلى شخص لا تذكره المنابع الأخرى وهو ينتمى إلى عائلة كان ابن سينا قد تمتع بحمايتها . فلو كان فى الأمر تصنيع ما أو تزييف ما ، ألم يكن من الأولى تقديمها إلى شخص مشهور كل الشهرة أو آخر مجهول ؟.

٤ — إن أسلوب ابن سينا فى مؤلفاته الأخرى مثل القانون والشفاء وغيرهما يطابق أسلوبه فى الرسالة المذكورة .

٥ — ليست هنالك أية أدلة تثبت عدم نسبتها إلى ابن سينا .

بناء على ذلك كله ينبغى أن تكون هذه الرسالة بدون شك لابن سينا .



زيارة البلاط الملكى فى بغداد

مؤلفات ابن سينا

منهج تصنيفها

للأب قنواتى الدومنكى

سيداتى ، سادتى :

إنى أستهل بحثى معتذراً لحضراتكم عما ستجدون فيه من جفاء وملل . فليست مهمة المفهرس مما يجلب له عطف القراء ... فهم يلجئون إلى فهرسه كما يلجأ المرء إلى دليل التليفونات للبحث عن رقم مخاطب ، غير مبال بمن وضع هذا الجدول ... ولعل الكثير منكم سيتقبل كتاب « مؤلفات ابن سينا » بابتسامة عابرة قائلا ما قاله لى أخيراً موظف ظريف فى قنصلية عربية فى نيويورك وهو يتصفحه : « أهذا كتاب رياضيات ؟... » .

ولكنى أحب أن أطمئنكم أيها السادة : سأعفيكم من سرد بيانات جافة وأرقام جامدة للمخطوطات . فالبيانات والأرقام مودعة فى الكتاب الذى وزع على حضراتكم ، ويستطيع من يشاء الرجوع إليها . وسأقصر بحثى هذا على نظرة عامة تتناول مؤلفات ابن سينا من حيث تصنيفها ، مكتفياً بالإشارة إلى طريقة الوصول إليها ، خصوصاً وأن زملائى الكرام سيوالون معظم هذه المؤلفات بأبحاثهم الخاصة القيمة .

المصـــادر :

وأول ما يتبادر للذهن هو طريقة جمع مؤلفات ابن سينا . ولعل هذا السؤال يبدو غريباً لأول وهلة . وهو بلا شك غريب إذا وجه لمؤلف فى غير مستوى ابن سينا ، ولكن الشيخ الرئيس من أولئك الكتاب المنتجين الذين كتبوا فأفاضوا ، وجمعوا فعددوا المجاميع ، وطرقوا جميع ميادين المعرفة ، بحيث جاءت مؤلفاتهم كدائرة معارف لا ينقصها إلا التصنيف والترتيب .

فاذا تساءلنا إذن كيف نصل إلى جميع مؤلفات ابن سينا، فليس فى سؤالنا هذا تكلف، وإنما هو سؤال يقتضيه البحث العلمى. وأول مصدر لمجموعة مؤلفات ابن سينا هو تاريخ حياته الذى كتبه بنفسه والذى كمله تلميذه الجوزجانى، فانا نجد فى هذا التاريخ عناوين كتب ألفها ابن سينا فى ظروف محدودة تجعلنا نثق كل الوثوق بصحة نسبتها إليه.

والمصدر الثانى لهذه المؤلفات كتب التواريخ مثل وفيات الأعيان لابن خلكان، وعيون الأنباء لابن أبى أصيبعة، وأخبار الحكماء لابن القفطى، وتتمة صوان الحكمة للبيهقى، وخزانة الأدب للبغدادى، وتاريخ مختصر الدول لابن العبرى، وشذرات الذهب لابن العماد، وروضات الجنات للخوانسارى، وروضة الأفراح للشهرزورى. وقد نقل هؤلاء المؤرخون بعض قوائم الكتب المنسوبة إلى ابن سينا، غير أنه قد تختلف قائمة عن أخرى. /

والمصدر الثالث المهم هو فهارس المخطوطات فى جميع أنحاء العالم. فقد شتتت حوادث الأيام مؤلفات ابن سينا فى أماكن مختلفة، بحيث صار من النادر أن تجد مكتبة كبيرة خالية من مؤلفاته، فيوجد بعض هذه المؤلفات فى السويد، وبرنستون فى الولايات المتحدة، وحتى فى مونتريال بكندا...

مخطوطات الاستانة:

غير أن القسط الأوفر منها محفوظ فى الآستانة، إذ يوجد هناك ما يربو على الألف والخمسمائة مخطوط لابن سينا، ولا يخفى أن الاطلاع عليها أمر أساسى لمن يريد أن يقدم بياناً مستقصى لمؤلفات ابن سينا. ولذا عندما كلفت بتحضير هذا العمل فاتحتُ لجنةَ ابن سينا بالقاهرة فى أمر هذه المخطوطات وضرورة بحثها. فرحبت اللجنة بهذه الفكرة، وكلفتنى أن أقوم بحصرها حين إقامتى مع البعثة العلمية للمخطوطات التى أرسلت إلى الآستانة.

والحقيقة تقضى أن أعترف بأنى لست أول من بحث هذه المخطوطات فى الآستانة، إذ قد قام بهذا العمل إخواننا الأتراك حين أقاموا للشيخ الرئيس سنة ١٩٣٧ مهرجاناً لإحياء ذكره. وقد قامت لجنة، وعلى رأسها صديقى الأستاذ الدكتور سهيل أنور مدير معهد تاريخ الطب بجمع جميع البيانات الخاصة من

مخطوطات ابن سينا الموجودة فى مكتبات الآستانة . وقد كلف الأستاذ عثمان إرجن بتلخيص هذه البيانات وتقديمها على شكل مركز . وظهر بحثه فى الكتاب التذكارى الذى نشره إخواننا الأتراك تذكاراً للمهرجان . ولقد رتب الأستاذ إرجن المخطوطات ترتيباً أبجدياً ، مقدماً لكل مؤلف بنبذة صغيرة جداً بالتركية تعرف بالكتاب ، ومثبتاً أول المخطوط وآخره وأرقام المخطوطات التى فى الآستانة .

غير أنى لم أكتف بمراجعة هذه البيانات فقط ، بل التزمت معاينة المخطوطات نفسها واحداً واحداً . وشرعت أصف كل مخطوط وصفاً ظاهراً من حيث طول وعرض الكتاب ، وطول الكتابة وعرضها ، والمسطرة ، وعدد الكلمات فى السطر الواحد ، وحال المخطوط ، وتاريخه المقيد أو المقدر الخ ، كما أنى تحققت من أول الكتاب وآخره وأبوابه ومحتوياته . وقد أدى هذا العمل ، على طوله ، إلى نتائج ذات فائدة ، إذ سمح لى أن أقف على حقيقة المخطوطات ، وأن أتجنب ما نسب خطأ لابن سينا . ولما كان عدد المخطوطات فى الآستانة كبيراً جداً ، والمكتبات المختلفة مشتتة فى جميع أنحاء المدينة ، وكان وقتى محدوداً ، لم يتيسر لى أن أقف طويلا عند كل مخطوط للبحث فيه بإمعان ، اللهم إلا فى مخطوطات « الشفاء » لحاجتنا إليها فى القاهرة . وقد صورنا منها أقدمها وأحسنها ، كما أننا صورنا نماذج من كل مؤلف لابن سينا حتى تتوفر فى القاهرة صورة لجميع مؤلفاته .

وقد زدت طبعاً على هذه البيانات كل ما ورد فى فهارس المكاتب الشهيرة عن مؤلفات ابن سينا ، التى أعطى بروكلمان معظمها فى كتابه المشهور .

منهج التصنيف :

وبعد جمع كل هذه البيانات بقيت مسألة تصنيفها ، وعلى أى أساس يقوم . وقد حاولت من أول الأمر أن أتجنب المخطوطات المنسوبة خطأ إلى ابن سينا مثل « السعادة والإقبال » للكمى الحلال . وبعض رسائل للفارابى أو لإخوان الصفاء الخ . أما القسط الأوفر من المخطوطات فقد اعتبرته موقتاً لابن سينا ، وهذا استناداً على بيانات الفهارس أو المخطوطات نفسها ، غير أن العمل النقدى الدقيق لإثبات صحة نسبة جميع هذه المخطوطات لابن سينا لا يزال رهن المستقبل ، وواجب كل ناشر لمؤلف من مؤلفات ابن سينا أن يقوم بهذا العمل قبل نشره .

وإزاء مجموعة عديدة من مؤلفات كتلك التى وضعها ابن سينا (وهى تربو على ٢٥٠) لا نجد أمامنا إلا ثلاث طرق للتصنيف ، أولا: التصنيف الأبجدى ؛ ثانياً : التصنيف الزمنى ؛ وثالثاً : التصنيف حسب المواد .

أما التصنيف الأبجدى فهو ما نستطيع أن نسميه تصنيف الوراقين ، لأنه لا ينظر إلى محتوى الكتاب بل إلى مجرد العنوان . وهو طبعاً فى منتهى البساطة ولكنه مع ذلك أقل فائدة علماً . إذ كثيراً ما يكون العنوان غامضاً لا يتصل بمادة الكتاب . وكثيراً أيضاً ما يكون لمؤلف واحد عناوين عدة مما يوعز للقارىء أنه يوجد عدة مؤلفات لكتاب واحد . فمثلا كتاب : « الأجرام العلوية » له العناوين الآتية : جواهر الأجسام السماوية ، وبيان الجوهر الثمين . ورسالة « الحروف » لها العناوين الآتية : النيروزية فى حروف أبجد ، ورسالة فى فواتح السور الكريمة . فلا بد إذن من تحديد هذه المقابلات .

أما التصنيف الزمنى فهو بلا شك من أسمى التصانيف وأعظمها فائدة من الوجهة العلمية ، خصوصاً إزاء مؤلف مثل ابن سينا تتوزع مؤلفاته فى فترة طويلة من الزمن . وقد لا يفوت حضراتكم أن هذا النوع من التصنيف قد أدى فيما يخص أفلاطون وأرسطو والقديس توما الأكوينى إلى نتائج عظيمة الشأن ، إذ يسمح للباحث أن يقف على مدى تطور أفكار المؤلف على مر السنين . ولدينا فيما يخص ابن سينا بعض البيانات التى تلقى نوراً على حياته واتصالها بتأليفه . ونستطيع على ضوء هذه البيانات أن نقسم حياة ابن سينا إلى فترات معينة مثل إقامته فى بخارى أيام الأمير نوح بن منصور ، وقد ألف فى هذه المدة : « الحكمة العروضية » و « الحاصل والمحصول » و « البر والإثم » .

وفترة تنقلاته أيام الأمير على بن مأمون ، ووزيره أبى الحسين السهلى .

وفترة إقامته فى جرجان أيام الأمير أبو محمد الشيرازى .

وفى أثناء هذه الإقامة ألف : « المختصر الأوسط » وكتاب « المبدأ والمعاد » وكتاب « الأرصاد الكلية » . وأول « القانون » و « المختصر من المجسطى » .

وفترة إقامته فى الرى عند السيدة وابنها مجد الدولة ، وألف فى أثنائها كتاب « المعاد » .

وفترة الإقامة فى همدان عند الأمير شمس الدولة حين تقلد الوزارة . وفى هذه الفترة ألف طبيعيات « الشفاء » وجزءاً من « القانون » وإلهيات « الشفاء » (فى دار أبى غالب العطار) . وجزءاً من منطق « الشفاء » .

ثم فترة حبسه أربعة أشهر فى قلعة فردجان وألف فيها كتاب « الهداية » ، و« حى ابن يقظان » و« القولنج » وأخيراً فترة الإقامة فى أصفهان عند الأمير علاء الدولة وألف فيها الكتاب « العلائى » وباقى القانون و« المجسطى » و« الارثماطيق » و« الموسيقى » من الشفاء .

هذه هى الأقسام الرئيسية لحياة ابن سينا ، وبعض الكتب التى نعرف بدقة أنها ألفت أثناءها . وإذا ضم الباحث إلى ذلك الاستنتاجات المستخلصة من درس المؤلفات نفسها استطاع تدريجياً أن يربط المؤلفات بعضها ببعض ، وأن يقف على مدى تطور أفكار ابن سينا ، إن كان هناك تطور جوهرى .

غير أن عملا مثل هذا سابق لأوانه الآن . فلا سبيل إلى القيام به قبل أن تطبع مؤلفات ابن سينا بطريقة علمية ، ويلقى عليها نور النقد والمقارنة مع مصادرها للوقوف على مدى أصالة ابن سينا بالنسبة إلى سابقيه . عندئذ نستطيع أن نصنف مؤلفات ابن سينا تصنيفاً زمنياً دقيقاً .

فلم يبق أمامنا إلا التصنيف الثالث وهو التصنيف حسب المواد . ولما كانت هذه المواد عديدة ومتشعبة ، وطريقة جمعها تختلف باختلاف نظرية المؤلف ، رأيت من الصواب ، نزولا على رأى صديقى الدكتور إبراهيم بك مدكور ، أن أقتفى تقسيم ابن سينا نفسه ونظامه العلمى . فرجعت إلى رسالة « تقسيم العلوم » التى وضح فيها الشيخ الرئيس نظريته فى هذا الصدد ، وبسطت هذا التقسيم نظراً للمادة الموجودة لدى ، فوصلت إلى النتيجة الآتية :

(١) فلسفة عامة (حكمة) . (٢) المنطق .
(٣) اللغة . (٤) الشعر .

الفلسفة النظرية :

ا — العلوم الطبيعية .

(٥) الطبيعة . (٦) علم النفس .
(٧) الطب . (٨) الكيمياء .

ب – العلوم الرياضية .

(٩) رياضة – موسيقى – فلك .

ج – الإلهيات .

(١٠) ميتافيزيقا – توحيد .

(١١) تفسير .

(١٢) تصوف .

الفلسفة العملية :

(١٣) الأخلاق – تدبير المنزل – السياسة – النبوة .

متفرقات :

(١٤) رسائل .

(١٥) شتى .

وهذا الترتيب كما يبدو لحضراتكم ، أكثر تشعباً من تقسيم بروكلمان الذى يقتصر على خمسة فنون . وهذا طبيعى فى كتاب يحوى جميع المخطوطات العربية الموجودة فى العالم . ولما كان التصنيف الأبجدى ذا فائدة فى البحث عن المخطوطات ، فقد ضمنته الكتاب أيضاً ، ووضعت جداول مقارنة تبين أرقام بروكلمان وإرجن وأرقامى ، حتى يكون الرجوع إليها أسهل .

حى بن يقظـــان[1]

لابن سينا وابن طفيل والسهروردى

تحقيق وتعليق

الدكتور أحمد أمين

يسعدنى أن أقدم إليكم لوناً آخر من ألوان مساهمة صاحب العزة الدكتور أحمد بك أمين فى إحياء ذكرى الشيخ الرئيس ، وهو الذى تعهد هذا الإحياء منذ نبتت فكرته فى الإدارة الثقافية بالجامعة العربية ، ووصل به إلى تلك الثمار العملية التى نلمسها اليوم . ومساهمته التى أعرضها الآن هى تحقيقه وتعليقه على كتاب حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى ، وكم كنت أود أن يتولى هو بنفسه عرض هذا التحقيق والتعليق ، وأن ننعم برؤياه معنا ، ونأنس بمجلسه بيننا .

وكلكم يعرف أحمد أمين بك فى أصالة رأيه ، وعمق بحثه ، ودقة نقده ، وتحقيقاته المتعددة . وها هوذا يتحفنا اليوم بثمرة جديدة من ثمار هذا التحقيق ، وقد حرصت دار المعارف بمصر على نشرها فى مجموعة « ذخائر العرب » . وحى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل قد نشرا من قبل ، أما ما وضعه السهروردى فانه ينشر هنا لأول مرة . وفى ضم هذه الكتب الثلاثة بعضها إلى بعض فى مؤلف واحد فكرة لا بأس بها ، فانها توجه النظر نحو مقارنات مفيدة . والصلة بين ابن سينا من جانب ، وابن طفيل والسهروردى من جانب آخر ، لاتزال فى حاجة إلى بحث ودرس ، وحى بن يقظان مفتاح من مفاتيحها .

ولقد حرص الأستاذ المحقق على أن يعرف مبدئياً بابن سينا والسهروردى وابن طفيل فى اختصار ، وأن يلخص كتبهم ، ويقارن بينها فى عبارة سهلة واضحة ،

(١) كلمة القاها الدكتور ابراهيم مدكور

فكشف عما فيها من أدب رمزى يحتمل معانى كثيرة ، ويذهب الناس فى تفسيره مذاهب شتى . وسواء أكان هذا التصوير الرمزى من ابتكار ابن سينا ، أم كان محاكاة لطرق عرفت من قبل ، فانه كان له أثره فى الشرق والغرب ، ودرج على سننه بعض الكتاب والمفكرين .

وفى كل هذا ما يكشف عن قيمة هذه المساهمة ، لا سيما وطبعة حى ابن يقظان لابن سينا فى ليدن والقاهرة قد نفدت ، كما نفدت طبعات حى ابن يقظان لابن طفيل المتكررة فى القاهرة ، وكادت تنفد طبعته الأنيقة التى تمت فى دمشق سنة ١٩٣٥ . فهذا النشر يضع بين أيدى قراء العربية فى يسر نصوصاً تتوق نفوسهم للوقوف عليها ، وقد لا يجدون السبيل إليها .

ابن سـينا والشـيعة

للدكتور محمد مصطفى حلمى

لعل أهم ما ينبغى أن يعرض له الباحث فى بحث عن أوجه الصلة بين ابن سينا والشيعة ، هو أن يسائل نفسه ، ويستلهم كتب التاريخ والفرق ، ويستوحى نصوص الشيخ الرئيس ، وما ذكره هو عن نفسه ، وما ذكره غيره عنه ، وذلك كله ليستطيع أن يجيب إجابة تكشف عن وجه الحق فى الأسئلة التالية :—

(١) ماذا كان شائعاً فى عصر ابن سينا من تعاليم الشيعة بصفة عامة ، ومن تعاليم الإسماعيلية الباطنية بصفة خاصة ؟

(٢) ماذا فى حياة ابن سينا من عوامل شيعية أو إسماعيلية عملت عملها فى نشأته وتربيته وثقافته وفلسفته ؟

(٣) ماذا فى مؤلفات ابن سينا ومذهبه من عناصر شيعية أو إسماعيلية ، وهل ثمت من نصوص الشيخ الرئيس ما ينطق تصريحاً أو يعبر تلميحاً عن أنه كان فيما يكتب أو يذهب إليه متأثراً بطريق مباشر أو غير مباشر ببعض التعاليم الشيعية أو الإسماعيلية ؟

ولقد سألت نفسى هذه الأسئلة ، وحاولت أن أجيب عنها ، وكانت الإجابة عنها جماعاً لعناصر مختلفة تألف من اجتماع بعضها إلى بعض ، ومن فهم بعضها على ضوء بعض ، موضوع بحث مفصل عن مبلغ ما يمكن أن يكون بين ابن سينا وبين الشيعة من صلات تتفاوت قوة أو ضعفاً ، وتتباين ظهوراً وخفاء سواء فى نشأته وتربيته ، أم فى ثقافته وفلسفته .

على أنى لن أقف من هذا البحث الآن إلا عند نقطة واحدة هى التى تتصل بما عسى أن يكون فى مؤلفات الشيخ الرئيس من آثار شيعية بصفة عامة ،

ومن آثار إمامية أو إثنى عشرية بصفة خاصة . وحسبي أن أقف هنا عند رسالة تدور حول هذا الموضوع ، ويحاول فيها مؤلفها أن يجعل من ابن سينا فيلسوفاً ، وفيلسوفاً مسلماً موحداً مؤمناً بمذهب الإمامية الاثنى عشرية فى كثير من العقائد التى يتألف منها هذا المذهب فى صميمه وفى كثير من تفاصيله .

هذه الرسالة تعرف باسم (توفيق التطبيق)، والغرض الذى وضعها مؤلفها من أجله هو إثبات أن الشيخ الرئيس من المسلمين ومن أكابر علماء الإمامية الاثنى عشرية . وأما مؤلفها فهو على بن شيخ فضل الله الجيلانى . وتوجد من هذه الرسالة نسخة فوتوغرافية بمعهد المخطوطات بالإدارة الثقافية للجامعة العربية .

وعلى الرغم من أن الخط الذى كتبت به هذه الرسالة ليس من الجودة والوضوح فى كثير من مواطنه، فقد استطعنا مع ذلك أن نستخلص الفكرة الرئيسية والأفكار التى تتفرع عليها ، والتى يرمى المؤلف من ورائها إلى إثبات أن ابن سينا كان من الآخذين بمذهب الإمامية الاثنى عشرية سواء فى المسائل الشيعية الاعتقادية كمسألة العصمة ومسألة الإمامة ومسألة الخلافة، أم فى المسائل الفلسفية الخالصة كمسألة النفس الإنسانية وخواص القوة القدسية ، ومسألة النبوة، وضرورة وجود النبى ، وأوصاف الكاملين والعارفين ، والمعاد ، وبعض المسائل العملية التى تتصل بترتيب المدينة، وسياسة الدولة، وتدبير شئون المجتمع. فكل أولئك وكثير غيره مسائل لها خطرها فى فلسفة الشيخ الرئيس ، بقدر ما لها من قيمة كبرى فى مذهب الإمامية الاثنى عشرية .

وليس من شك فى أن مؤلف هذه الرسالة فيما يحاول من توفيق بين الإمامية وبين ابن سينا حول هذه المسائل ، لم يكن موفقاً كل التوفيق ، كما أنه فيما أورد من نصوص ابن سينا ، وفيما تأول من هذه النصوص ، لم يكن بمنجاة من الوقوع فى الخطأ ، ولا بمأمن من نزوة الهوى والتعصب للفكرة التى يبدو أنها ملكت عليه نفسه وفكره ، ورسخت فى ذهنه ، مذ بدأ يكتب رسالته، فلم يستطع خلاصاً منها أو تجرداً عنها حتى انتهى من هذه الرسالة ، وانتهى فيها إلى أن ابن سينا لم يكن من الآخذين أو المتأثرين بمذهب الإمامية الاثنى عشرية فحسب ، وإنما هو

أيضاً من أكابر علماء الإمامية الاثنى عشرية ، وتلك لعمرى نتيجة أقل ما توصف به أنها ثمرة من ثمرات التعصب والتعسف والهوى. ولو قد خلص المؤلف نفسه وفكره من هذا كله ، ووقف عند مذهب الإمامية ومذهب ابن سينا معتمداً على النصوص اعتماداً يقوم على الفهم السليم ويرمى إلى تحرى الحقيقة خالصة لوجهها ، لعله لو قد فعل هذا كله أو بعضه لانتهى إلى نتائج غير تلك التى انتهى إليها ، ولكانت لهذه النتائج قيمة أعظم خطراً وأجل شأناً من الناحيتين التاريخية والمذهبية .

ويحدثنا مؤلف رسالة (توفيق التطبيق) بأن الدافع له على كتابة هذه الرسالة هو ما وقع فى مدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هـ من حديث عن بعض العلماء والحكماء فى مجلس بعض السادات الكرام ، انتهى إلى ذكر الشيخ الرئيس والاختلاف حوله إذ نسبه البعض إلى الكفرة الزنادقة ، وأضافه بعضهم الآخر إلى أهل السنة ، وجعله فريق ثالث من الزيدية . ومن ثم سأل أحد الحاضرين صاحب توفيق التطبيق عن حقيقة الحال فى شأن الشيخ الرئيس ، فأجابه بما يفيد أن فيلسوفنا كان من الإمامية ، وأن الدليل على ذلك هو ما ذكره ابن سينا عن الخليفة والإمام فى الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتابه الشفاء (توفيق التطبيق ، النسخة الفوتوغرافية ، ص ١ — و) .

وتشتمل الرسالة على مقالتين : المقالة الأولى فى وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية ؛ والمقالة الثانية وهى التى تعنينا فى موضوعنا ، فى أن كلام الشيخ الرئيس موافق لمذهب الإمامية فى مسألة الإمامة . وهنا يعمد المؤلف إلى بيان مسألة الإمامة على مذهب الإمامية أولا ، ثم يفسر بعد ذلك كلام الشيخ ويطبقه عليه . ولكى يتبين لنا الاتجاه الذى اتجه إليه المؤلف ، وطريقته فى فهم النصوص وتأويلها ، ومحاولته التقريب والتوفيق بين ابن سينا والإمامية يحسن أن نعرض على سبيل المثال لا الحصر ، لبعض المسائل التى حاول فيها هذا التوفيق وذلك التقريب :

(١) وأول ما يعرض له صاحب التوفيق من هذه المسائل هى مسألة العناية الإلهية : فقد قالت الإمامية بوجوب اللطف على الله بمقتضى عدله وحكمته ،

وقال الشيخ الرئيس بوجوب العناية على الله ، فكيف إذن السبيل إلى التوفيق ؟ يجيب الجيلانى بأن المآل من القولين واحد : لأن معنى الوجوب على الله هو أن اللائق بعدله وحكمته لمصالح خلقه قد صدر عنه ، ولا يليق أن يفوت عنه ، ويرى أن المراد بالعنـاية ههنا هو أنها من كامل الذات والصفات والعـالم بذرارى الكائنات ، الذى فاض عنه الخيرات على جميع الموجودات ، فيمتنع أن يفوت عن فيضه وجوده ما يليق على الموجودات من تلق الخـيرات والكمالات . وهنا يتبين مع الجيلانى أن الاختلاف بين قول الإمامية وبين قول ابن سينا إنما هو اختلاف لفظى . (توفيق التطبيق ، ص ٨ — و) .

(٢) وما يذكره ابن سينا فى الفن السادس من المقالة الخامسة من طبيعيات كتابه الشفاء عن النفس الإنسانية ، وعن خواص القوة القدسية بصفة خاصة ، وما يتهيأ لصاحبها من ألوان الكمال فى العلم والعمل ، كل أولئك يجعل الجيلانى ينتهى إلى أنه موافق لما تقول به الإمامية من العصمة : فان من كانت له نفس قدسية على الوجه الذى يصوره ابن سينا لا يصدر عنه العصيان ، ولا الخطأ والنسيان ، وهـذا بعينه هو كلام الإمامية فى العصمة . (توفيق التطبيق ص ١١ — ظ) .

(٣) على أن ما يذهب إليه الجيلانى فى المسألتين السابقتين ، وما يحاوله فيهما من توفيق بين ابن سينا وبين الإمامية ، وإن كان مقبولا إلى حد ما ، ومعقولا من بعض الوجوه ، إلا أنه قد عمد فى مسألة أخرى إلى محاولة هـذا التوفيق فحمل النصوص أكثر مما تحتمل ، ووجهها إلى وجهة قد تبعدها عن الوجهة الأصلية التى قصد إليها ابن سينا ، وأعنى بهذه المسألة مسألة ضرورة الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل . فقد قال ابن سينا فى الفصل الثانى من المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء وهو الفصل الذى يثبت فيه النبوة ، إن العناية الإلهية اقتضت وجود أشياء لا ضرورة لها فى البقاء ، ولكنها تنفع فى البقاء ، وإن وجود الإنسان الذى يسن ويعدل ممكن ، وإذن فالعناية لا يجوز أن تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى وجود الإنسان الذى هو أسها (الشفاء ، طبعة طهران ، جـ ٢ ، ص ٦٤٧) . فى قول ابن سينا هذا يرى الجيلانى أنه موافق للقول بتعيين النبى

للإمام ، ونصبه للوصى ، إذ هو يرى أنه إذا كانت المنافع التى لا ضرورة فى وجودها فى بقاء الإنسان وكمالاته لاتفوت عن عناية الله ، فكيف يمكن إذن أن يفوت عن هذه العناية ما له دخل عظيم فى بقاء الإنسان وكمالاته ، وينتهى الجيلانى من هذا إلى تخريج معنى لعله أبعد ما يكون عن المعنى الذى يقصد إليه ابن سينا ، وذلك إذ يقول إن السان (؟) لا يترك وجود الإمام ، والنبى لا يترك نصب الوصى (توفيق التطبيق ص ١١ – ظ) .

ولا يقف الجيلانى عند هذا الحد من التأويل والتخريج ، وإنما هو يتجاوزه إلى ما هو أبعد من حدود الإسراف والتعسف ، وذلك إذ يرى فى قول ابن سينا بما يجب على النبى من تدبير لبقاء ما يسنه ويشرعه فى أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيما ، أن التدبير الذى يعنيه ابن سينا هنا إنما هو مرتبة نصب الوصى . وعلى هذا يبنى نتيجة تتلخص فى أنه لا يجوز على النبى ترك ما يجب عليه وهو وصيته ، وأن المنصوص عليه والمنصوب لا يمكن أن يكون غير على بن أبى طالب (توفيق التطبيق ، ص ١٢ – و) . وأكبر الظن أن ما يحاوله الجيلانى هنا من توفيق ، إنما هو أمعن ما يكون فى تحميل ألفاظ ابن سينا أكثر مما تطيق ، وأن تعسفه وذهابه مع الهوى هذا المذهب ليسا فى حاجة إلى تعقيب أو تعليق .

(٤) وإذا كان التوفيق قد أخطأ الجيلانى فى هذه المسألة الأخيرة ، فلعله أن يكون قد حالفه فى مسألة أخرى من المسائل التى تتعلق بالنبوة : ذلك بأنه يوفق بين ما يقوله ابن سينا من أن جميع ما يسنه النبى إنما هو مما وجب من عندالله أن يسنه ، وأن جميع ما يسنه إنما هو من عند الله تعالى (إلهيات الشفاء ص٦٥٠) وبين ما يذهب إليه الإمامية صراحة فى أن ما يسنه النبى لا يجوز أن يكون عن اجتهاد ، وذلك وفقاً لما ورد فى الكتاب العزيز من قوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » . (توفيق التطبيق ص ١٢ – و) .

(٥) هذه أمثلة من المسائل التى عرض لها صاحب التوفيق فى تطبيق مذهب الإمامية على مذهب ابن سينا ، أو تطبيق مذهب ابن سينا على مذهب الإمامية ، وهى كما أشرت إلى ذلك آنفاً ليست كل ما عرض له المؤلف من مسائل ، وإنما هناك مسائل أخرى ليست أقل من تلك خطراً ، تناولها بأسلوبه

فى التوفيق وطريقته فى التأويل والتخريج ، وكان فى بعضها موفقاً بقدر ما كان معقولا ، فى حين أنه لم يكن كذلك فى بعضها الآخر بقدر ما كان محرفاً لبعض النصوص ، أو مسرفاً فى تأويلها ، أو متعسفاً فى فهمها . ومن هذا القبيل المسائل التى تدور على ترتيب المدينة ، وأوصاف الكاملين والعارفين ، وشروط نصب الخليفة ، ومكانة على ورأيه فى العلم والعمل ، والمعاد : فكل أولئك مسائل منها ما عرض له ابن سينا بالذات ، ومنها ما عرض له بالعرض ، وكلها قد عرض لها الجيلانى بالتوفيق بين مذهب ابن سينا فيها من ناحية وبين مذهب الإمامية من ناحية أخرى ، وانتهى منها لا إلى أن ابن سينا متفق مع الإمامية فحسب ، وإنما هو بعد هذا كله من العلماء الإمامية خصوصاً فى الأصول الكلامية ، وتلك لعمرى هى النتيجة الكبرى التى ينبغى أن نقف منها موقف التردد ، وإن كنا نقف من بعض الموازنات السابقة والنتائج الأخرى موقف القبول الذى يشوبه شىء غير قليل من التحفظ والاحتياط .

مساهمة فرنسا

فى إحياء ذكرى ابن سينا

المرمى النهائى لمذهب ابن سينا الفلسفى بمناسبة البحوث
التى قام بها أخيراً بعض المستشرقين الفرنسيين

للأستاذ لويس ماسينيون

ألقت البحوث السينوية الأخيرة لبعض المستشرقين الفرنسيين ، وخاصة الإشارات ، ضوءاً جديداً على تطور المذهب الفلسفى للشيخ الرئيس ، فى آخر حياته .

ولست أقصد اليوم أن أصف هذه الأعمال – ما نشر منها وما لايزال تحت الطبع – وخاصة دراسات الآنسة جواشون ، والأستاذ جارديه ، والآنسة دلفرنى ، وسيتولى هذه المهمة عنى صديقى العظيم وزميلى بالمجمع اللغوى الدكتور ابراهيم مدكور ، وهو فى خبرته ورياسة لجنة ابن سينا خير من يضطلع بذلك .

أريد فقط أن أستخلص بعض النتائج مستعيناً بملاحظة هامة للأستاذ بينيس ، خاصة بنسبة « فصوص الحكم » لابن سينا ، وهى التى كانت تنسب خطأً للفارابى . ومستعيناً كذلك بملاحظاتى على الرسالة النيروزية (التى ستظهر قريباً فى مجلة المعهد الفرنسى بالقاهرة ، وستنشر مع ملاحظة الأستاذ بينيس فى مجلة الدراسات الإسلامية) .

١ – على الرغم من حجج نللينو ، أعتقد أن الحكمة المشرقية ، التى امتد العمر بابن سينا ولم يتمها ، كان لها نزعة « مشرقية » ، تنحو بها نحو « حكمة الإشراق » التى نجدها عند تلميذه الصوفى السهروردى الحلبى (وأظنكم تعرفون أن الأستاذ كوربان يواصل نشر حكمة الإشراق نشراً علمياً) .

٢ – طبق ابن سينا مبدأ الأفلاطونية الحديثة ، الخاص بتسلسل الإشراقات عن الفيض الإلهى ، فحاول أن يجمع فى سلك واحد عدداً من الحقائق كان علم

الكلام الإسلامى فى أول أمره قد جمعها ، وبخاصة أسرار الحروف الأبجدية العربية الثمانية والعشرين (انظر الرسالة النيروزية) ؛ وكذلك درجات الواصلين (وهى مقامات لا أحوال) .

٣ — لما كان والد ابن سينا إسماعيلياً ، فقد استعار الشيخ الرئيس من متكلمى الإسماعيلية مذهب العقول العشرة . ويظهر أن لحى بن يقظان أصلا عند حميد الدين الكرمانى الإسماعيلى . أما فيما يختص بأسرار أوائل الأبجدية ، فقد استعار ابن سينا دلالتها بعد أن صبغها صبغة عقلية ، من أبى يعقوب السجستانى الإسماعيلى . وليس معنى ذلك أنه أصبح من السبعية . فقد كان يوجد فى ذلك الوقت اثنا عشرية (خصوصاً النصيرية) يستعملون نفس الحقائق الكلامية التى ترجع إلى أبى خطاب والمفضل ، وهذان يذهبان إلى أن روح التأويل ، أو روح الأمر ، يفوق روح التنزيل (جبرائيل) الذى يوحدون بينه وبين سلامان أحياناً .

٤ — ابن سينا أول فيلسوف إسلامى حاول أن يدمج تجارب الصوفية فى التصنيف الفلسفى العام للعلوم. وتوضح كتابته لفصوص الحكم اتجاه الإشارات وتفسير المعوذتين . وقد تكون بعض رسائله إلى الصوفى أبى سعيد بن أبى الخير صحيحة (على الأقل التى وردت فى مكتوبات عين القضاة) . وكذلك اصطناعه لاصطلاحين عن الحلاج هما « العشق الذاتى » و « الكفر الحقيقى » . ومما يجدر بالذكر أن الفيلسوف أحمد الديلمى فى كتابه « عطف الأليف المألوف » يلاحظ أن « العشق الذاتى » عند الحلاج يقربه من فلاسفة اليونان من أتباع أنبادقليس . ذلك أن الديلمى هو الذى نشر كتب أبى حيان التوحيدى ، وأثره فى تكوين فلسفة ابن سينا لا يمكن إنكاره . وكان التوحيدى تلميذ السجستانى المنطقى المشهور الذى عرف فلاسفة اليونان معرفة جيدة ، وله رسالة لم تنشر بعد « فى كمال النوع الإنسانى » (محفوظة فى مكتبة المرحوم ميرزا محمد قزوينى — ذكرها بول كراوس) وهذه الرسالة تجعله أول من سبق إلى الفلسفة المشرقية والإشراقية ، مما نجده فيما بعد عند ابن سينا .

أسبانيا ودراسة ابن سينا

للأستاذ جارسيا جومز

أيها السادة :

لقد كلفنى الأستاذ ابراهيم بك مدكور بأن أقدم إلى حضراتكم ملخصاً عن الدروس الخاصة بابن سينا فى اسبانيا ، ولم أستطع أن أخالف طلبه ، مع أن هناك ما يصعّب تلبية هذا الطلب اللطيف الذى مرجعه هو حسن ظنه فى ، وهذه الأسباب هى :

أولا — أنى أتيت إلى المؤتمر بدون الكتب والمراجع السينوية .

وثانياً — أنه من المعروف أنى لست بمتخصص فى الدراسات الفلسفية السينوية ... وغير السينوية .

وثالثاً — عدم تمكنى من لغة الضاد خصوصاً أمام أبنائها .

لقد عرفت الدراسات الفلسفية الإسلامية فى أسبانيا نهضة محسوسة ، ولاسيما بفضل دراسات أستاذى العزيز الذائع الصيت أسين بلاثيوس ، الذى فى خلال دراساته المتشبعة ، قد عرض لبعض مفكرى الإسلام ، مثل ابن حزم ، وابن باجه والغزالى ، وابن رشد ، وابن عربى ؛ كما أنه عرض لبعض مسائل متصلة بفلسفة ابن سينا ولو بطريقة عابرة . وبعد وفاة أستاذى العزيز ، أخذت الدراسات الفلسفية السينوية على يد تلاميذه تنمو وتترعرع .

ولا يخفى على حضراتكم أن الأندلس كانت فى القرون الوسطى الميدان المهم ، بل الأهم ، فى الاتصال بين الشرق والغرب ، أو بالأحرى ، بين حضارتيهما . وقد وجهت مدرسة المستشرقين الأسبانيين اهتمامها إلى كيفيات هذا الاتصال ، محاولة أن تحددها بدقة ، وفيما يخص ابن سينا كان ينصب البحث على مسألة نقله من الأندلس إلى أوروبا اللاتينية . وقد كان مركز هذا الانتقال مدينة طليطلة

المشهورة ، التى جذبت إليها كبار مفكرى الغرب الذين جاءوا إليها لكى يستلموا التراث الشرقى .

وقد اضطلع بهذه المهمة زميلى الأب اليسوعى مانويل ألونسو . وقد نشر منذ ١٩٤٣ سلسلة من المقالات الخاصة بهذا الموضوع فى مجلة (الأندلس) وتفادياً لإثقال هذه الكلمة ، لن أعطى لكم عناوين هذه المقالات التى أقدم إلى حضراتكم قائمتها .

ومحور الأبحاث أولا : إثبات المخطوطات السينوية فى ترجمتها اللاتينية ؛ ثانياً : التمييز بين المترجمين ، وتحديد عمل كل واحد منهم (وهذا عمل دقيق قام به الأب ألونسو أحسن قيام) ؛ وثالثاً : التمييز بين أفكار ابن سينا الحقيقية وما عزى إليه خطأ من الأفكار ، التى هى إما صدى للفلسفة اليونانية ، أو المحاولات الأولية للفلسفة الغربية المولودة فى طليطلة . ومثال لهذه النقطة الثالثة ، تحديد الأب ألونسو لمراجع كتاب الخير المحض أو De Causis .

وسيكون أعظم ثمرة لهذه الحركة السينوية نشر الترجمة الأسبانية الكاملة لكتاب الشفاء ، مصحوبة بكل الترجمات اللاتينية المعروفة فى القرون الوسطى . وقد قام بهذا العمل الأب ألونسو ، باشتراك مستشرق أسبانى آخر هو كارلوس كيروس الذى نشر فى ١٩١٤ « كتاب ملخص ما بعد الطبيعية » لابن رشد .

أما فيما يخص فلسفة ابن سينا نفسها ، من حيث المذهب ، فقد نشر الأستاذ كروس هرننديس كتاباً شاملا فى فلسفة ابن سينا ، والأستاذ كروس هو فيلسوف ومستشرق معاً . وقد نشر أيضاً مجموعة صغيرة من أهم النصوص السينوية الخاصة بالميتافيزيقا السينوية . ولقد وضعت فى حقيبتى فى آخر لحظة الكتابين المذكورين ، وقد كان أهداهما إلى الأستاذ كروس ، وبالرغم من أنهما يحملان إهداء المؤلف اسمحوا لى أن أقدمهما إلى حضراتكم .

وإنى لا أستطيع أن أعرض لمناقشة آراء الأستاذ كروس التى أثارت فى اسبانية نقد بعض المتخصصين ، لا سيما ما يذهب إليه من أن البرهان الأنتولوجى (l'argument ontologique) موجود فى الإشارات ، والذى تصدى لهذه الفكرة تلميذى داربو كبانيلس .

وختاماً لهذه الكلمة الفقيرة ، أعتذر لاقتضابها ونقائصها . غير أني على استعداد تام أن أسهل اتصال من يريد من حضراتكم بهؤلاء الباحثين الأسبانيين إن شاء الله .

وهذا بيان بالكتب والمقالات الخاصة بابن سينا :

I — OBRAS

Cruz Hernández, Miguel :

1) *La metafisica de Avicena* (Publicaciones de la Universidad de Granada), Granada 1949.

2) *Sobre la metafisica de Avicena.* Textos anotados (Publicaciones de la Revista de Occidente). Madrid, 1950.

II — ARTICULOS

Alonso, Manuel, S.J. :

1) *Sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, apud *Al-Andalus*, VIII (1943), 155-158.

2) *El «Liber de causis»*, apud *Al-Andalus*, IX (1944) 43-69.

3) *Las fuentes literarias del «Liber de causis»*, apud *Al-Andalus* X. (1945), 358-363,370-374.

4) *Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo.* apud *Al-Andalus* XI (1946), 159-173.

5) *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*, apud *Al-Andalus*, XII (1947), 333-338

Cruz Hernández, M.:

1) *Contribución al estudio de la intencionalidad en la filosofia árabe*, apud *Boletin de la Universidad de Granada*, no. 31 (1945), 13-18,24-26.

2) *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofia de Avicena*, apud *AL-Andalus* XII (1947), 97-122 (Capitulo de su obra *La metafisica de Avicena*).

Cabanelas, Dario, O.F.M. :

Formula Avicena en sus Isarat la prueba ontologica ? apud *Verdad y Vida*, IX (1951), 209-250.

الآثار الفارسية لابن سينا

لصاحب المعالى على أصغر حكمت

معالى الرئيس :

سادتى الأفاضل :

تطرأ على المرء أحياناً حالة تمنعه عن الإفصاح عما يكنه، وتضطره إلى انتظار الفرص المواتية حتى تهيء له الظروف والحوادث الفرصة الملائمة ؛ واليوم هو من تلك الفرص الثمينة التى سنحت لى للإعراب عن شكرى وتقديرى لهذا العمل الجليل الثقافى الذى له أعمق أثر فى تقارب الشعوب الشرقية . وأرى من قبيل القيام بالواجب أن أشكر الحكومة والأمة العراقية الشقيقة ولجنة ابن سينا العراقية لإقامتها هذا المهرجان الثقافى الخطير .

إن الباعث على شكرى وشكر مواطنى ، لجنة ابن سينا العراقية وإدارة الثقافة بجامعة الدول العربية أنهما بذلتا غاية الجهد بالنيابة عن الأمم الإسلامية والعربية فى هذا السبيل . ولم تبخلا عن المعاضدة والتعاون مع إخوانهما الإيرانيين لإحياء ذكرى فيلسوف الإسلام ونابغته الفذ ، وأقامتا هذا الاحتفال ، الذى إن دل على شيء ، فانما يدل على التقارب والتعاون بين رجال الفكر والثقافة فى العالم الإسلامى .

إن التفاهم المباشر والتقارب العملى بين الأمم الشرقية هما من أهم الحوادث فى عصرنا الحاضر من حسن الحظ . ولا شك أنهما من أعظم العوامل فى إحياء حضارتنا العريقة فى القدم . إن وحدة العمل فى مرافق السياسة والثقافة والعلم والاقتصاد بين المسلمين هى أسطع دليل على نهضتهم الحديثة ، وتجديدهم الحياة ، ويقظة روح الأخوة والتعاضد فى نفوسهم .

إننا — بعد حصولنا على هذا الأمل المنشود — واثقون بأن شمس التمدن الإسلامى الذى كان أنموذجاً حياً لنبوغ البشر وعظمة فكره ستشرق قريباً بعون الله،

وتنير عالم العلم والأدب ، كما كانت فى أيام مجد الإسلام وعظمته . كما أننا مطمئنون بأنها تشفى البشرية من آلامها ، وتنقذ الإنسانية من تعاسة حياتها ، وتحرر الأرض من قيود المادة وآثارها الرديئة .

معالى الرئيس :

سادتى الأفاضل :

إنا نعيش فى عصر يمتاز بتشكيل الجامعات الإقليمية والأحلاف العنصرية لنشر الثقافة وخدمة العلم ، إذ لاشك فى أن السعادة المشتركة لا تتحقق إلا عن طريق التعاون والتفاهم فى مجال العلم والأدب . وقد شيد العصر الإسلامى الذهبى منذ فجر تاريخه على هذا الأساس الرصين ، وتلألأ نوره فى أفق المدنية والحضارة العالمية تحت راية الإسلام الخفاقة ، وتساوت الأقوام والشعوب على اختلاف ألوانهم وعناصرهم وألسنتهم فى ظل هذه الراية المقدسة ، وتعارفوا وتصافحوا وأصبح العبد الحبشى تحت لواء الإسلام كالسيد القرشى ، لا فرق ولا تفاضل بينهما إلا بالتقوى والعلم . وجاهدت هذه الأمم فى سبيل نشر الفضيلة والأدب والفن والثقافة جهاداً لم يسبق له نظير فى العالم ، مستنيرين بنور الأدب الإسلامى الرفيع ومهتدين بهداه ، رائدهم إعلاء شأن العلم فى كافة مراحل الحياة. وأصبحت دور الخلفاء ، وقصور الملوك والأمراء ، ومجالس العظماء من ضواحى نهر الكنغ إلى سواحل الأطلسى معاهد لنشر العلم ، ونوادى للعلماء ، ومراكز للدرس والكتابة والتعليم ، والبحث والتحقيق ، وتبادل الرأى ، وحل المعضلات العلمية بلسان عربى مبين غير ذى عوج ، وهو الوسيلة الوحيدة للتفاهم المشترك فى ذلك العصر الذهبى . وكان الكل يعتبرون حماية العلم وصيانة العلماء وتعظيمهم من أهم الواجبات والفرائض . وهذا هو السر فى سرعة نقل العلم و معارف الأمم من لغاتهم الخاصة إلى اللغة العربية أى لغة العلم والأدب والثقافة المشتركة . وكذلك هو السر فى ظهور عدد قليل من أفضل العلماء ، وأقدر المؤلفين ، وأفصح المترجمين ، وأمهر الفنيين فى العالم الإسلامى ، بحيث لا يزال كثير منهم درة وهاجة فى تاج البشرية بأسرها .

ومنهم — ياسادتى — بل أجلهم الحكيم الفيلسوف الشيخ الرئيس الذى نحتفل اليوم بذكرى مرور ألف عام على ولادته ، ونقيم هذا المهرجان تعظيما لمكانته العلمية الشاهقة ، وتجليلا لخدماته الفائقة ، وتخليداً لصيته الذائع .

وكما كان ابن سينا فى حياته — بعلمه — وسيلة لتقارب آداب الأمم فى الشرق والغرب ، فانه اليوم بعد مماته أيضاً واسطة للتعارف بين العلماء والمثقفين ، وباعث على عقد هذا المحفل الكريم ، لإشادة ذكره ولدرس فلسفته العليا وعلمه الجم .

أخذ ابن سينا فلسفته عن اليونان ، واستمد فى الطب من الهند ، وألف معظم كتبه بالعربية ، وقضى مدة حياته فى إيران ، وتوفى بهمدان . ونقلت أكثر مؤلفاته إلى اللغات الأوروبية ، وكانت كتبه تدرس فى الجامعات الغربية قروناً عديدة . فعليه إنه رجل عالمى ينتسب إلى البشرية بأجمعها ، واستفادت كافة الأمم من علومه ، وروت من معينه كل بذورها .

إن المنثور من آثار المحتفل بذكراه فى العربيـــة كثير ومعروف لدى السادة ، ولا ضرورة لبيان تلك الآثار وسردها فى هذه العجالة . وأرجو أن تسمحوا لى بالاكتفاء بذكر خلاصة من آثاره الفارسية الباقية . كما أنى أعتذر إليكم عن إطالة البحث ولا سيما أخشى أن يبعث خطابى هذا بالعربية — وأنا إيرانى — على الملل والتعب .

سادتى الأفاضل :

تنقسم آثار الحكيم الفارسية إلى قسمين : منثور ، ومنظوم .

القسم المنثور :— إن آثاره المنثورة تدور حول نفس مواضيع كتبه ورسائله العربية ، وفى فنون الفلسفة الطبيعية والرياضية والإلهية والمنطق بصورة خاصة . وقد اعتنى الشيخ عناية فائقة بترجمة المصطلحات العلمية إلى الفارسية ، ووضع لغات ومصطلحات جديدة ، أو استعمل الكلمات الموجودة فى اللغة . واستطاع بهذا أن يعبر عن مقاصده العلمية أحسن تعبير . فحازت كتبه الدرجة الأولى بين الأسفار العلمية والفلسفية باللغة الفارسية الفصحى (الدرى) .

وقد أسندت كتب ورسائل كثيرة إلى الرئيس ، لا شك فى صحة انتساب بعضها إليه ، وأما البعض الآخر فما هو إلا ترجمة رسائله العربية .

ومن أشهر تصانيفه وتآليفه الفارسية هى : —

١ — كتاب دانش نامه علائى أو (حكمة العلائية) — يشتمل على بحوث فى المنطق والإلهيات والطبيعيات بقلم الشيخ نفسه . غير أنه بعد وفاة الشيخ أنجز باب الرياضيات تلميذه أبو عبيد الجوزجانى ، وتعهد تحرير الأبحاث الخاصة بالهيئة والهندسة والحساب . كما ترجم الجوزجانى بعض رسائله الأخرى ، منها ترجمة الموسيقى من كتاب الشفاء . وتوجد من كتاب دانشنامه نسخ عديدة فى مكتبة مجلس النواب بطهران ، ومكتبة مشهد الرضا ، ومكتبات الآستانة ، وطبع هذا الكتاب فى سنة ١٣٠٩ هجرية قمرية فى (حيدرآباد) الهند ، وأعيد طبع قسمى المنطق والإلهيات عام ١٣١٥ هجرية شمسية بعناية السيد أحمد الخراسانى بطهران . وأزمعت لجنة الآثار الوطنية الإيرانية قبل ثلاثة أعوام (عام ١٣٢٧ هجرية شمسية) على إصدار طبعة انتقادية من الكتاب المذكور ، وأحالت الأمر إلى الأستاذ السيد محمد مشكوة أستاذ الفلسفة فى كلية الآداب بجامعة طهران ، حيث أنجز الأستاذ طبع القسم الطبيعى مؤخراً ، وأودع قسم المنطق منه إلى المطبعة . وقد أحيل طبع القسم الرياضى إلى آقاى مجتبى مينوى . والجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو بمعاضدة وزارة المعارف الإيرانية تقوم اليوم بترجمة هذا الكتاب النفيس من الفارسية إلى الإفرنسية فى باريس .

٢ — الرسالة النبضية — وهى رسالة فى معرفة عروق الإنسان ؛ وتوجد منها نسخ عديدة فى مكتبات طهران وغيرها . وفى عام ألف وثلاثمائة وستة عشرة هجرى شمسى قام الأستاذ السيد محمد مشكوة بطبعها وإضافة مقدمة وهوامش عليها ، بناء على دعوة وزير المعارف فى ذلك الوقت . ويجدد اليوم الأستاذ طبعها مرة أخرى بطلب من لجنة الآثار الوطنية الإيرانية مع المقدمة والحواشى ، وسوف تنشر هذه الطبعة المنقحة حين إقامة الاحتفال الألفى فى طهران إن شاء الله .

٣ — رسالة النفس (المعروفة بكتاب المعاد) عن أصل عربى تحتوى على ستة عشرة باباً ، وترجمتها أيضاً تقع فى ستة عشرة فصلا . وتنسب هذه الرسالة التى توجد نسخ عديدة منها إلى الشيخ الرئيس . وقد قام الأستاذ محمود شهابى

أستاذ جامعة طهران بطبعها عام ألف وثلاثمائة وخمسة عشرة هجرى شمسى تحت عنوان (روان شناسى شيخ الرئيس أبو على سينا) بعد إضافة مقدمة وحواش عليها . وجدد سعادة الدكتور موسى عميد ، عميد كلية الحقوق فى جامعة طهران طبعها باشارة من لجنة الآثار الوطنية الإيرانية . وستنشر هذه الطبعة قريباً حين الاحتفال إن شاء الله .

٤ – رسالة فى الحقيقة وكيفية تسلسل الموجودات والأسباب والمسببات – وتوجد منها بضع نسخ مخطوطة فى مكتبة مشهد الرضا ومكتبة سبهسالار فى طهران. وفى مكتبتى نسخة مخطوطة قديمة من هذه الرسالة، تاريخ كتابتها عام ثلاث وستمائة. وقد نشر قسم منها فى كتاب (أنموذج الكلام الفارسى) ص ستين – اثنين وستين. واعتنى الدكتور موسى عميد بطبعها كاملة بناء على طلب لجنة الآثار الوطنية الإيرانية ، وسوف تنشر هذه الطبعة حين الاحتفال . هذا وفى صحة انتساب هذه الرسالة إلى الشيخ الرئيس نظر .

٥ – رسالة فى المنطق – وتدعى نسخها الموجودة (برسالة منطق دانش نامه علائى) فى حين أنها تختلف عن باب المنطق فى رسالة دانش نامه علائى . ويغلب على الظن ، بل تؤيد الدلائل الظاهرة والباطنة ، كصوغ الجمل الفارسية والتراكيب والتعابير والمواضيع والآراء – كما هى فى النسخ الموجودة – صحة انتساب هذه الرسالة إلى الشيخ . بيد أنها لم تطبع حتى الآن ، وربما عزم معالى الدكتور غلام حسين صديقى على طبعها فى طهران .

٦ – رسالة المعراج – وقد ألفها الشيخ إجابة لرغبة أحد أصدقائه. وهى تشتمل على تفسير بعض المصطلحات كروح القدس والوحى والكلام الإلهى والنبوة والشريعة ، وتبحث فى المعراج والتدليل على أن المعراج كان روحياً لاجسمياً. وتوجد نسخة مخطوطة منها فى مكتبة ملى ملك بطهران . وقد عنى بطبعها لأول مرة اقاى بهمن كريمى سنة ألف وثلاثمائة واثنى عشرة هجرية شمسية . وجدد معالى الدكتور غلامحسين صديقى أستاذ الآداب طبعها مرة أخرى بطلب من لجنة الآثار الوطنية الإيرانية بغية نشرها حين الاحتفال . وكذلك ورد قسم من هذه الرسالة فى كتاب (دبستان المذاهب) للميرزا محسن فانى الكشميرى المطبوع سنة ألف

ومائتين واثنين وتسعين هجرية قمرية فى مدينة بمبى (صفحة مائتين وتسعين إلى مائتين وسبع وتسعين) كما نشر قسم منها فى كتاب (أنموذج الكلام الفارسى) المطبوع فى طهران عام ألف وثلاثمائة وسبعة عشرة هجرى شمسى .

٧ – رسالة (قراضة الطبيعيات) المنسوبة إلى ابن سينا ، وقام بطبعها معالى الدكتور غلامحسين صديقى بطلب من لجنة الآثار الوطنية الإيرانية إحياء لذكرى الرئيس حين الاحتفال الألفى . كما نشر جزء منه فى كتاب (أنموذج الكلام الفارسى) .

٨ – كنوز المعزمين – المنسوبة إلى ابن سينا ، والمطبوعة لأول مرة تحت إشراف اقاى جلال الدين همائى أستاذ جامعة طهران بطلب من اللجنة نفسها ولقصد النشر عند الاحتفال الألفى . وكذلك نشر قسم منها فى كتاب (أنموذج الكلام الفارسى) هذا وفى صحة انتساب هذه الرسالة إلى الشيخ نظر ، غير أن الحاج خليفة يعدها فى كشف الظنون من مؤلفات الشيخ . والظاهر أنها ترجمة رسالة للشيخ بالعربية باسم (النيرنجات) وتوجد نسخ مخطوطة منها فى مكتبات طهران والآستانة .

٩ – رسالة معيار العقول فى علم جر الأثقال (رافعة الأثقال) منسوبة إلى الشيخ ، وطبعت لأول مرة فى الهند . وجدد طبعها الأستاذ جلال الدين همائى باشارة من لجنة الآثار الوطنية الإيرانية ، وستنشر هذه الطبعة حين الاحتفال الألفى أيضاً . وفى صحة انتسابها إلى الشيخ نظر .

١٠ – الرسالة الجودية فى الطب – منسوبة إلى الشيخ ، وتوجد مخطوطة منها فى مكتبات طهران . وقام بطبعها الدكتور محمود نجم آبادى بطلب من لجنة الآثار الوطنية الإيرانية . كما نشر قسم منها فى كتاب (أنموذج الكلام الفارسى) أيضاً . وصحة انتساب هذه الرسالة إلى ابن سينا محل للترديد .

١١ – رسالة العشق – كتبها الشيخ بالعربية وترجمت إلى الفارسية فى قديم الزمن . ويعتقد بعض المحققين أن الترجمة للشيخ نفسه . وتوجد نسخ منها عديدة . كما أنها طبعت عام ألف وثلاثمائة وعشرين هجرى شمسى باهتمام الأستاذ السيد محمد مشكوة فى طهران . وقد سبق للمكتبة المركزية فى طهران طبع

ترجمة أخرى من هذه الرسالة لمترجمها الأستاذ الشيخ ضياء الدين الدرى سنة ألف وثلاثمائة وثمان عشرة هجرية شمسية .

١٢ — (ظفرنامه) أى رسالة الظفر — وتوجد نسخ مخطوطة منها فى مكتبات الآستانة . وقيل إنها كتبت بأمر الأمير نوح بن منصور السامانى . والمشهور أن أصلها البهلوى للحكيم بوذرجمهر ونسبت ترجمتها الحاضرة إلى الشيخ الرئيس . وليس لدينا دليل يثبت صحة هذا الانتساب . هذا وقد طبعها معالى الدكتور غلامحسين صديقى بناء على طلب لجنة الآثار الوطنية الإيرانية . وكذلك نشرت طبعات ناقصة عديدة من تلك الرسالة .

١٣ — رسالة فى عدل الملوك — وتوجد نسخة منها فى مكتبة مشهد الرضا ، وينسب تأليفها إلى الشيخ (راجع رسالة ابن سينا للدكتور غنى المطبوعة عام ألف وثلاثمائة وخمسة عشرة شمسى هجرى — صفحة ثمانين — تسعين) .

١٤ — رسالة المبدأ والمعاد — ألفها الشيخ بالعربية ، وتوجد ترجمة فارسية منها فى مكتبة المتحف البريطانى (المخطوطات الفارسية تأليف ريو — الجزء الثانى صفحة اربعمائة وتسع وثلاثين ومكتبة بودلى) . وهذه الترجمة منسوبة إلى الشيخ أيضاً .

١٥ — رسالة فى أقسام النفوس — وهى من مقالات الشيخ (راجع قائمة كتب مكتبة مجلس النواب الإيرانى رقم ستمائة وواحد وثلاثين) ولا يوجد دليل على تأييد انتسابها إلى الشيخ ، ومن المحتمل أنها ترجمة إحدى رسائل الشيخ فى النفس .

١٦ — رسالة فى معرفة السموم ودفع أضرارها — فى ثلاثة فصول منسوبة إلى الشيخ ، وتوجد نسخة منها فى طهران . وفى صحة انتسابها إلى الشيخ نظر . والمظنون أنها ترجمة أحد مباحث كتاب القانون .

١٧ — حكمة الموت — بالفارسية (راجع قائمة قنواتى رقم مائتين وثمانية عشر صفحة مائتين وأربع وسبعين) وليس النص الفارسى بقلم الشيخ الرئيس ، وقد يكون ترجمة رسالة أو مقالة للشيخ ترجمت بعده .

١٨ – رسالة پيشين وبرين (رسالة فى علم السابق واللاحق أو علم الأولى والأعلى) توجد نسخ منها فى بعض مكتبات طهران . والمظنون أنها أحد فصول دانش نامه .

هذه – أيها السادة – قائمة موجزة عن كتب ورسائل للشيخ بالفارسية ، بعضها من الشيخ نفسه والبعض الآخر ترجمة مقالاته العربية أو منسوب إليه . ومن الممكن العثور على رسائل وآثار أخرى للشيخ فى مكتبات الهند والأفغان ، إذ لم تصدر فهارس للقسم الفارسى من هذه المكتبات حتى الآن .

القسم المنظوم :

يبلغ مجموع الأبيات المنسوبة إلى الشيخ نحو خمسة وستين بيتاً :– مقسماً إلى اثنين وعشرين قطعة ورباعية . سجلت باسم الشيخ فى كتب ورسائل فى أحوال الشعراء كتذكرة آتشكده آذر – وتذكرة محمد صادق الشهير بناظم التبريزى – ومجمع الفصحاء – ورياض العارفين لهدايت – ونامه دانشوران – ومجالس المؤمنين لقاضى نور الله التسترى – وكشكول الشيخ بهاء الدين العاملى .

وتوجد مجموعة من أشعاره الفارسية مؤرخة بتاريخ تسعمائة وأربع وتسعين هجرية فى مكتبة ولى الدين بالآستانة . وترجم المستشرق الانكليزى (ادوارد برون) بعض أشعاره من الفارسية إلى الانكليزية فى كتابه (تاريخ الأدب الفارسى – المجلد الثانى صفحة مائة وثمان) وها نحن نكتفى بترجمة لفظية من أشهرها :–

١ – قطعة مطلعها :–

غذاى روح بود باده‌ٔ رحيق الحق ... كه رنگ وبوش كند رنگ وبوى گل رادق (١)

وترجمتها :–

إن المدامة حقاً غـذاء الروح ... فقد فاقت بلونها ورائحتها لون الورد ورائحته

لونها يصقل القلب الحـزين ... وإذا احتست البقة جرعة منها أصبحت صقراً

طعمها مركنصيحة الوالد ولكنها مفيدة ... وقد حرمت على ذوى الباطل وأحلت للحكماء

حرمت فى الشرع على الجهال لطيشهم ... كما انشق القمر رداً على الجاحدين

أحلت بفتوى العقل على اللبيب ... وحرمت بحكم الشرع على الأحمق

---

(١) أنظر صفحة ٩٦ .

ما ذنب الخمرة إذا شربها سفيه ... فحرك لسانه بالبذى وفقـد شعوره
هى حلال على العلماء وحرام على الجهال ... إذ الخمرة معيار يشتق منها الخير والشر
أنا عبد الخمرة الصافية التى تظهر الجرعة منها ... ألف نوع من العرق على وجنة الحسان
فان شربت الخمرة كما يشربها أبو على ... أقسم بالله أنك تتصل بالحـق

* * *

٢ – وقطعة أخرى تبتدئ بهذا البيت :–

روزكى چند درجهان بودم ... بر سر خاك باد پيمودم

وترجمتها هى :–

عشت أياماً فى هذه الدنيا ... أقلب الهواء على التراب
ودنست الروح الطاهر ... ساعة بالحب ولحظة بالبغض
وهجوت اللبيب عن الهوى ... ومدحت السفيه طمعاً
وأججت ناراً فى القلب ... وذكيتها بدموع العين
لم يتركنى الحرص الشيطانى ... لاستريح جذلا ساعة واحدة
وأخيراً عندما انتهى بى الأمر ... ذهبت وحصدت ما زرعته
رجع جوهرى إلى أصله ... واسترحت من هذا التعب
لا يعلم أحد أين ذهبت ... ولا أعلم أنا أين كنت ؟

* * *

٣ – وههنا قطعة أخرى مطلعها :–

گمان برم كه درين روزگار تيره چو شب ... بخفت چشم مروت بمرد مادر جود

وترجمتها اللفظية :–

أظن أن فى هذه الأيام الحالكة ... قد نامت عين المروءة وماتت أم الجود
فعلى أثر سير الأنجم السبع فى البروج الاثنى عشر ... وفى خلال عشرة أو اثنى عشرة عاماً فى هذه البلاد
رحل ألف كريم من عالم الوجود إلى العدم ... ولم يقدم كريم واحد من العدم إلى الوجود

* * *

٤ – وهذان بيتان :–

بگذراز بند مجاز و دورگرد ازدام حس
هرکه بادونان نشنند همت او دون شود
چون بود کامل کسی درخطهٔ کون وفساد
کونداند چون درآمد یا ازانجا چون شود

وترجمتها :–

حطم قيود المجاز وابتعد عن شرك الحس
فمن يجالس السفلة تصغر همته
كيف يكون الشخص كاملا فى إقليم الكون والفساد
وهو لا يدرى كيف أتى أو إلى أين يذهب

• • •

٥ – ورباعية هى :–

دل گرچه دراين باديه بسيار شتافت — يك موى ندانست ولى موى شكافت
اندر دل من هزار خورشيد بتافت — اخر بكمال ذره اى راه نيافت

وترجمتها :–

ولو أن النفس تقدمت كثيراً فى هذا المضمار
ولو أنها اخترقت الحجب ولكنها لم تعلم قيد شعرة
سطعت ألف شمس فى نفسى
وبالرغم من ذلك فانها لم تصل إلى كنه ذرة

• • •

٦ – وهذه رباعية فى المناجاة :–

مائيم بعفو تو تولا كرده — وز طاعت ومعصيت تبرا كرده
آنجا كه عنايت توباشد باشد — ناكرده چو كرده كرده چون ناكرده

وترجمتها : –

نحن اللائذون بعفوك — والمجتنبون الطاعة والمعصية
أينما تكن عنايتك ولطفك — تمسى الطاعة كالعصيان ويصبح العصيان كالطاعة

• • •

٧ — ورباعية أخرى :—

كفر چو منى گزاف وآسان نبـود محكم تر ازايمان من أيمـان نبود
در دهر چو من يكى وآنهم كافـر پس درهمه دهريك مسلمان نبـود

وترجمتها :—

إن تكفير مثلى ليس بالأمر الهين والسهل ولا يوجد إيمـان أقوى من إيمانى
أنا وحيد دهرى وأكون كافـراً ؟ إذن لا يوجد فى العالم كله مسلم واحد

* * *

٨ — وهذه الرباعية أيضاً :—

ازقعر گل سـياه تااوج زحـل كردم همه مشكلات گيتى راحل
بيرون جستم زقيد هر مكر وحيل هربند گشاده شد مگربند اجل

وترجمتها :—

لقد حللت كافة مشاكل الكائنات من أعماق الأرض حتى أعالى زحل
ونجوت من عقدة كل مكر وحيلة وانحلت لى كل عقدة إلا عقدة الأجل

وهذه ترجمة الفاضل المعاصر عبد الحق فاضل للرباعية نفسها أذكرها دفعاً للملال :

قد حللنا معضلات الكون طراً للملل من حضيض الأرض تالله إلى أوج زحل
ووثبنا من أحابيل خداع وحيـل ففضحنا كل سر ما عدا سر الأجل

* * *

٩ — ورباعية أخرى :—

ايكاش بـــدانى كه من كيستمى سر گشتـه بعـالم ازپى چيستمى
گر مقبلم آســوده وخوش زيستمى ورنه بهـزار ديده بگريستمى

وترجمتها :—

يا ليتنى أعـلم من أنـا ولمـاذا أجوب العـالم حائراً
فان كنت سعيداً عشت مستريح البال وإلا لبكيت بألف عين على نفسى

* * *

١٠ – ورباعية أخرى :–

رفت آن گهری که بود پیرایهٔ عمر — واورد زمانه طاق سرمایهٔ عمر
ازموی سپیدم سرپستان امید — بنگر که سیاه میکند دایهٔ عمر

وترجمتها :–

ذهب ما كان زينة العمر — وأكل الدهر رأسمال العمر
إسود ثدى رجائى من بياض شعرى — كما تسود المرضعة ثديها وقت الفطام

• • •

١١ – ورباعية أخرى أظنها من بنات فكر الخيام :–

مى حاصل عمر جاودانى است بده — سرمايهٔ لذت جوانى است بده
سوزنده چو آتش است ليكن غم را — سازنده چو آب زند كانى است بده

وترجمتها :–

اسقنى – فالخمرة ثمرة العمر الخالد — واسقنيها فهى لذة الشباب
محرقة كالنار لكنها تحرق الهموم — اسقنيها – فهى كماء الحياة

١٣ – ورباعية أخيرة :–

بايك دوسه نادان كه چنين ميد انند — از حمق كه داناى جهان آنانند
خر باش كه اين جماعت ازفرط خرى — هركونه خراست كافرش ميخوانند

وترجمتها :–

عاشر السفهاء الذين يحسبون أنهم — علماء الأرض من شدة جهلهم
كن كالحمار إذ أنهم لفرط حمقهم — يعتبرون كافراً من لايكون حماراً مثلهم

• • •

هذه خلاصة موجزة من آثار الشيخ المنثورة والمنظومة بالفارسية عرضتها على مسامعكم الشريفة – أيها السادة – وأرجو أن تلاقى تحقيقاتكم العلمية القيمة هذا الملل الناشىء من طول كلامى . والقصد من هذه الخلاصة هو إلفات نظر السادة إلى درجة اهتمام الشيخ الأجل بلسانه القومى ولغة مواطنيه .

ومما لاشك فيه أن كثيراً من منتوجه الفكرى وأثره القلمى لا يزال موجوداً فى مختلف الأقطار سواء لدى المتكلمين بالفارسية أو فى مكتبات أوروبا وأمبركا . وأملى أن يظفر المحققون والباحثون بهذه الآثار ويكملوا التحقيقات الناقصة التى بدأنا بها ، ونستفيد من نتيجة أتعابهم وتحرياتهم ، حين الاحتفال فى طهران أو همدان ، إن شاء الله .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

* * *

وها هوذا النص الفارسى لقصيدتى « غذاى روح » التى أشير إليها من قبل (ص ٩١) ، و « روزكى چند » ص (٩٢) :

غذاى روح بود باده رحيق الحق — كه‌رنك وبوش كندرنك وبوى گـل رادق

برنك زنك زدايد زجان اندوهگين — هماى كرددا كرجرعه بى بنوشد بق

بطعم تلخ چوپند پدروليك مفيد — پيش مبطل باطل بنزددانا حق

مى ازجهالت جهال شد بشرع حرام — جومه كه ازسبب منكران دين شد شق

حلال گشته بفتواى عقل بردانا — حرام گشته باحكام شرع براحق

شراب راچه گنه زانكه ابلهى نوشد — زبان بهرزه گشايد دهد زدست ورق

حلال بر عقلا وحرام برجهال — كه مى محك بود وخير وشر زومشتق

غلام إن مى صافم كزورخ خوبان — بيك دوجرعه برآردهز اركونه عرق

چوبوعلى مى ناب ارخورى حكيمانه — بحق حق كه وجودت شود بحق ملحق

* * *

روزكى چند درجهان بودم — بر سر خاك باد پيمودم

ساعتى لطف ولحظه أى درقهر — جان پاكيزه را بيالودم

باخرد را بطبع كردم هجو — بى خردرا بطمع بستودم

اتشى برفر وختم ازدل — واب ديده ازان بيالودم

باهواهاى حرص شيطانى — ساعتى شادمان بغنودم

اخر الأمر جون برامد كار — رفتم وتخم كشته بدرودم

گوهرم بازشد بگوهرخويش — من ازاين خستگى بيا سودم

كس ندا ندكه من كجارفتم — خود ندانم كه من كجا بودم

گمان برم که درین روزگار تیره چو شب　　بخفت چشم مروت بمرد مادر جود
ز سیر هفت ستاره در این دوازده برج　　بده دوازده سال اندرین دیار و حدود
هزار شخص کریم از وجود شد بعدم　　که یك کریم نمی ایداز عدم بوجود

• • •

بگذر از بند مجاز و در گرد از دام حس　　هرکه بادونان نشیند همت او دون شود
چون بود کامل کسی درخطه کون وفساد　　کوند اند چون در ایدیا ازانجا چون شود

• • •

دل گرچه درین بادیه بسیار شتافت　　یك موی ندانست ولی موی شکافت
اندردل من هزار خورشید بتافت　　واخر بکمال ذره ای راه نیافت

• • •

مائیم بعفو تو تولا کرده　　وز طاعت ومعصیت تبرا کرده
انجا که عنایت تو باشد باشد　　ناکرده چو کرده کرده چون ناکرده

• • •

کفر چومنی گزاف واسان نبود　　محکم ترازایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی وانهم کافر　　پس درهمه دهر یك مسلمان نبود

• • •

ازقعر گل سیاه تا اوج زحل　　کردم همه مشکلات گیتی راحل
بیرون جستم زقید هر مکر وحیل　　هر بند گشاده شد مگر بند أجل

• • •

ارکاش بدانمی که من کیستمی　　سر گشته بعالم ازپی چیستمی
گرمقبلم اسوده وخوش زیستمی　　ورنه بهزار دیده بگریستمی

• • •

رفت ان گهری که بود پیرایه عمر　　وا ورد زمانه طاق سرمایه عمر ؟
ازموی سپیدم سر بستان امید　　بنگر که سیاه میکند دایه عمر

• • •

می حاصل عمر جاودانیست بده　　سرمایه لذت جوانیست بده
سوزنده چو اتشست لیکن غم را　　سازنده چو اب زندگانیست بده

• • •

بایك دوسه نادان که چنین میدانند　　ازجهل که دانای جهان انانند
خرباش که این جماعت ازفرط خری　　هر گونه خرست کافرش میخوانند

أدب ابن سـينا العربى والفارسى

للأستاذ أحمد حامد الصراف

بدأ حضرة الباحث موضوعه بتلخيص سيرة ابن سينا ، وأسلوبه العلمى ، وعرض لمؤلفاته . ثم انتهى من ذلك إلى قوله :

كان الشيخ الرئيس ابن سينا مكيناً فى الأدبين العربى والإيرانى ، إلا أنه لم يحلق فى الجو الذى حلق فيه الشعراء ؛ ولم يطر مع الأسراب ، فما شكا صبابة ، ولا دنفاً ، ولا هجراً . وقد دف فى سماء الحكمة دفيفاً ، فألهمه الوحى الإلهى قصيدته العينية فى النفس ، تلك القصيدة التى رددتها الأجيال وروتها الدهور.

لم يترك المترجمون للشيخ الرئيس ناحية من فضائله إلا أفاضوا فيها ، اللهم إلا ناحية واحدة لا أدرى أأهملوها قصداً أم سهواً ، فلم يتعرض لها أحد من الرواة والمؤرخين ، فكأنهم لم يروا فيها ما يشرفه ويرفع قدره ، تلكم هى قرضه الشعر باللغتين العربية والفارسية . فلم أجد من أدباء العرب والإيرانيين ، لا فى القديم الغابر ، ولا فى الزمان الحاضر ، من تصدى لجمع شعره . وقد عن لى منذ سنوات أن أنقب وأبحث عنها فى كتب الأدب والمجاميع المطبوعة والخطية ، وظهر لى أن لابن سينا جملة من القصائد العربية والفارسية متفرقة فى بطون المؤلفات والمجاميع الأدبية . وقد ألبس نظمه ثوباً من الفلسفة ، ومنطقه بالحكمة ، وطلاه بالتصوف فتناول فى شعره العربى والفارسى كثيراً من أغراض الحيـاة ؛ بيد أنه لم يكن جاداً جد الشعراء فى قرض الشعر . ولو أنه شاء أن يكون شاعراً ، وبذل له همة كبذله همته للطب والفلسفة ، لكان لدينا اليوم ديوان من الشعر لأبى على ، فيه من الشعر ما يهز الجوانح وينعش النفوس . وابن سينا برغم تضلعه من العلوم والفنون كان يتذوق الأدب إلى حد بعيد . فقد ألف كتاباً أسماه « كتاب الشعراء » وكتاباً آخر أسماه « شرح مشكلات شعر ابن الرومى » . وصنف كتاباً فى اللغة وسماه « لسان العرب » ، وهو فى عشر مجلدات كما ذكرنا ، وله فى مختلف الشئون

والأغراض جملة غير قليلة من القصائد والأراجيز والمقاطيع باللغتين العربية والفارسية. وقد تناول فى شعره الشكوى من الزمان، كما ذكر الموت، وعجز البشر عن حل هذه المشكلة. وبحث عن النفس، وعلاقتها بالجسد فى قصيدته العينية الشهيرة، إلى غير ذلك من الأغراض والشئون. فمن عجيب أمر هذا النابغة أنه تضلع من العربية تضلعاً كاد يجعلنا ننكر أن هذا الجسد نبت فى مقاطعة سمرقند وبخارا، ومن بقعة من الأرض استوطنت فيها اللغة الدرية. فاستمع إلى عربيته.

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف ... وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وإنما ... كرهت فراقك وهى ذات تفجع
أنفت وما أنست فلما واصلت ... ألفت مجاورة الخراب البلقع

ومن ينعم النظر فى سبك هذه الأبيات ومعانيها لا يشك لحظة فى أن قائلها عربى النجار، ضادى اللسان، مع أن صاحبها آرى النجار إيرانى البلد. وقبل أن نخلص إلى ذكر أدبه بالفارسية، نود أن نأثر شيئاً من أدبه فى العربية لنثبت أن قريحته كانت قريحة أدبية، وأن الملكة الأدبية فيه قوية فى اللغتين العربية والفارسية فمن بدائعه وروائعه قطعة من الشعر العربى وهى من أجمل الأمثلة للشعر الصوفى الرمزى قال:

هبت نسيم وصالكم سحراً ... بحدائق للشوق فى قلبى
فاهتز غصن العقل من طرب ... فتناثرت درر من الحب
وبدت شموس الوصل خارقة ... بشعاعها لسرادق القلب
فبقيت لا شىء أعاينه ... إلا ظننت بأنه ربى

كما لا أظن أن أحداً من الشعراء اعترف بلا أدريته فى كنه معرفة صفات الواحد الأحد، كما اعترف ابن سينا حيث قال:

اعتصام الورى بمغفرتك ... عجز الواصفون عن صفتك
تب علينا فإننا بشر ... ما عرفناك حق معرفتك

وابن سينا وإن كان قد ردد قول الشاعر الفارسى:

خداوند بالا وپستى توئى ... ندانم چه‌ٔ هرچه هستى توئى

أى : يا إله العالى والدانى لست أدرى ما أنت، أنت كل ما فى الوجود. إلا أن توضيحه أجمل وتعبيره أكمل.

وله فى كتاب منطق الشرقيين قطع من الشعر العربى فى الخمرة. والمعروف المشهور عنه أنه كان مستهتراً بها، وولوعاً بشربها، قال :

قم فاسقنيها قهوة كدم الطلا　　يا صاح بالقدح الملاين الملا
خمراً تظل لها النصارى سجداً　　ولها بنو عمران أخلصت الولا
ولو أنها يوماً وقد ولعت بهم　　قالت ألست بربكم قالوا بلى

وهذا إغراق وغلو من الشيخ طيب الله ثراه. وقال :

نزل اللاهوت فى ناسوتها　　كنزول الشمس فى أبراج يوح
قال فيها بعض من هام بها　　مثل ما قال النصارى فى المسيح
هى والكأس وما مازجها　　كأب متحد وابن وروح

إن الخمرة التى تغزل بها الشيخ الرئيس، خمرة الحان، وبنت الدنان، حمراء كدم الغزال وليست خمرة ابن الفارض والشيرازى حافظ تلك التى تسمى فى عرف أهل العرفان بخمرة الحب الإلهى المقدس. والخلاصة فان الشيخ الرئيس كان ضليعاً من العربية عارفاً بأسرارها مطلعاً على دقائقها. وكان شاعراً إلا أن شعره لا يجعله فى الرعيل الأول من الشعراء؛ ولم يكن الشعر من أهداف الشيخ، ولا الأدب من مقاصده فى الحياة وهو فى قرضه للشعر فى اللغتين العربية والإيرانية أضاف إلى فضائله الجمة فضيلتين ناصعتين.

ومن هنا أخلص إلى أدب الشيخ بالفارسية، فإنه برز فى هذه اللغة. وقد نشأ الرئيس فى بقعة هى مهد اللغة الدرية، فأتقن هذه اللغة إتقان الأديب الألمعى، وقرض الشعر بها فجال فى ميدان تلك اللغة جولات فى شتى أغراض الشعر والشعراء، فذكر الموت وتخوف منه، وصرح بعجزه عن إدراك علته وتغزل بالخمر وتكلم عن منافعها، وناجى رب الأرباب وتوسل إليه وطلب العفو والغفران، وهاجم الذين وصموه بالكفر، وثبت للذين شنعوا به. فقال فى الموت :

از قعر گل سياه تا اوج زحل　　كردم همه مشكلات گيتى راحل
بيرون جستم زقيد هرمكر وحيل　　هر بند گشاده شدمگر بند اجل

لقد حللت جميع مشاكل الكائنات الموجودة بين الأرض وزحل ونجوت من عقدة كل مكر وحيلة ، وقد انحلت كل عقدة فى الحياة سوى عقدة الأجل .

والغريب من أمر هذا المعلم الكبير أن الخمر احتلت من قلبه مكاناً فسيحاً ؛ وقد لذت لنفسه فلهج بذكرها واستهتر بها . والظاهر أنه بلغه نقد الناس اللاذع عليه ، وبلغه طعنهم فى عقيدته ، فرد عليهم بأسلوبه الأدبى رداً بارداً غثا بضغث من الشعر قال :

جماعتى كه همه كارشان بروز وبشب
لواطه است وزنا وفساد وكسب حرام
زبهر آن كه زمى توبة كرده اند اول
ببر دعام همه عاقلند ونيكونام
اكر كريمى وصاحب دلى هز مندى
بجند فضل وهنر كشته شهره أيام
بياله دوسه ازمى تناولى سازد
زبهر حفظ مزاج وبراى هضم طعام
هزار طعنه زنند وهزار بدگويند
كه كنده باد زبر خانمان مردم عام

يقول : لقد أصبح أولئك الذين ديدنهم فى الليل والنهار ، اللواط والزنا ، والفساد ، والسحت ، موسومين لدى العوام بالعقل والسمعة الطيبة بعد التوبة من شرب الخمر ، فاذا ما تناول منهم كريم عالم اشتهر بفضائله بين الأنام (يعنى نفسه) قدحين أو ثلاثة أقداح لحفظ المزاج ، وهضم الطعام ، انهالوا عليه بألف طعنة وألف قول سيء . ألا فالخراب لبيوت هؤلاء العوام .

إن هذه القطعة رواها ضيا باشا الأديب التركى الشهير ، وأثبتها فى كتابه « خرابات » وقال :

بطعم تلخ چوپند پدر وليك مفيد
صفاء روح بود باده رحيق الحق
بپيش مبطل باطل بنزد داناحق
كه رنك وبوش كندرنك وبوى كل رادق

علام آن می صافم که أز رخ خوبان
بیـك دوجام برآرد هزار گونه عـرق
حـلال کشته بفتوٰی عقـل بردانا
حرام کشته براحکام شرع بر أحمق
بدان خدای که جزوی خدای دیکر نیست
که من چومی خورم أعضاء من بکیر دحق
جوبو علی می ناب أرخوری حکیانه
بحق حق که وجودت بحق شود ملحق

أی : إن طعم الخمر مر كنصيحة الوالد ؛ إن الخمرة التي هي رحيق الحق أنس للروح وانها باطل عند المبطل وحق عند الفهيم ، وأن لونها وعبيرها يتبران لون الورد وعبيره . أنا عبد تلك المدامة الصافية التي بكأسين منها يتساقط ألف لو ن من العرق من وجوه الحسان لقد حللت بفتوى العقل على الفهيم ، وحرمت بأحكام الشرع على الأحمق .

وإني أقسم بالله الذي لا إله غيره، بأني عندما أشرب الخمرة ، تتوصل أعضائي فتمسك الحق ، وإن أنت شربت الخمر كأبي على (وأراد بذلك نفسه) بتعقل وحكمة ، فإني أقسم بالحق بأن وجودك سيتصل بالحق . والظاهر أن هذا التعليل لم يفده شيئاً مع الناس، فلم يصغوا إلى حجته، ولم يستمعوا إلى فتواه التي فيها ما فيها ، واشتد عليه خصومه فنهشوا سمعته ، ورموه بأنواع التهم ، ووصموه بالكفر والإلحاد . فصاح بأعلى صوته يرد عليهم بقوله :

کفر چومنی گزاف وآسـان نبود
محکمتر ازایمان من ایمـان نبود
ودر دهر جو من یکی واوهم کافر
بس درهمه دهریك مسلمان نبود

أي – إن تكفير مثلي ليس بالسهل ، إذ لا يوجد إيمان أحكم من إيماني ، أنا أوحد الدنيا ، وذاك الأوحد كافر ، إذاً لا يوجد في الدهر ولا مسلم واحد .

وبعد هذا نرى الشيخ الرئيس ، والطبيب الفيلسوف ، والفقيه المفسر ، والشاعر الأديب ، واللغوى الكبير ، يتراجع فيناجى الله بقوله :

مائيم بعفو تو تولا كــــــرده
وز طاعت ومعصيت تبرا كرده
آنجاكه عنايت توباشــــد باشد
ناكرده چوكرده كرده چون ناكــرده

نحن الذين أوليتنا عفوك ، فتبرأنا من كل طاعة ومعصية ، إذ كل شيء شملته بعنايتك أصبح فعله كعدمه ، وعدمه كفعله ، أى أن الطاعة والمعصية فيه سيان .

ليست الخمر طعاماً يتقوت به الناس ، كما أنها ليست من الغايات فى الحياة . ومن الحيف أن تستولى هذه الآفة على مشاعر هذا الفحل الذى لا يجدع له أنف ، ولا يشق له غبار . ومن الحيف أن تستضعفه هذه البلية ، فتضطره إلى منازلة خصومه ، وهو فى أفق أعلى من أفقهم ومنزلة أعلى من منزلتهم .

وأخيراً أحرج صدر الرئيس ، وضاق عطنه ، وتشنجت أعصابه ، فانفجر لسانه بالقوارص ، فقال :

كاويست دراسمان ونامش پردين
يك كاوديكر نهفتة درزير زمين
چشم خرد كشاى كرزأهل يقين
زيروزبر ودوكاو مشتى خر بين

نور فى السماء واسمه الثريا ، ونور مخفى تحت الأرض فافتح بصيرة عقلك ، إن كنت من أهل اليقين ، وانظر إلى حفنة من الحمير ما بين النورين .

وإنى إذ أتلو كلمتى هذه ، أحيى الراقد فى أرض نيسابور ، الفلكى ، الفيلسوف ، عمر الخيام الذى عانى من حساده ما عاناه الشيخ فكان أقوى جناناً وأثبت قلباً حيث قال :

كرمن زمى مغـــانه مستم مستم ... كركافر وكبر وبت پرستم هستم
هرطائفــة بمن كمــانى دارنــد ... من زان خودم چنانكه هستم هستم

أنا إن كنت سكران بخمرة المجوس ، فأنا ذاك ، وإن كنت كافراً أو مجوسياً
أو وثنياً فأنا ذاك ، لكل طائفة ظن فى ، أما أنا فملك نفسى ، أكون كما أريد .

والخلاصة أن الشيخ الرئيس كان شاعراً بالفارسية ، وهذا قليل من كثير من أدبه . وأكبر دليل على جلالة قدره ، تنازع الأمم الإسلامية فيه ، فكل أمة تدعى أنه منها ، فتتعصب لابنها . وسواء أكان الرئيس تركياً أو أفغانياً أو إيرانياً فانه ملك الدنيا بأسرها ؛ ونحن العرب نفخر به ، ونعتز بشخصه ، لأنه تأدب بأدبنا ، وتفقه بشريعتنا ، ودان بديننا ، وصلى صلاتنا ، وألف بلغتنا . فهو عظيمنا وعالمنا الذى لا ينازعنا فيه أحد . فإلى الثاوى فى همدان ، إلى الفيلسوف الطبيب ، إلى المعلم الجليل ، أرسل من ضفاف دجلة ومن أرض الرافدين تحية كأريج الخزامى ، وسلاماً كأنفاس الربيع .

ابن سينا و « فن الشعر » لأرسطو

للدكتور عبد الرحمن بدوى

ليسخط من شاء من أنصار ابن سينا على ما سنسوق إليه من نقد فى هذا الحديث . ولا جناح علينا هاهنا فى أن نجنح إلى القسوة : أولا لأن الرجل قد وعدنا وعوداً لم يف بشىء منها فى هذا الباب ، فكأنه كان على وعى كامل بخطورة المسئولية الملقاة على عاتقه ؛ وثانياً لأن تقصيره قد أدى إلى أوخم العواقب فى تطور الأدب العربى ؛ ولو عرف مدى ما ترتب على صنيعه هذا من نتائج ، لكان له فيما يخيل إلينا موقف آخر .

أما وعوده فلأنه قال فى ختام تلخيصه لكتاب « الشعر » لأرسطو : « هذا هو تلخيص القدر الذى وجد فى هذه البلاد من كتاب « الشعر » للمعلم الأول ، وقد بقى منه شطر صالح . ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع فى علم الشعر المطلق ، وفى علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان ، كلاماً شديد التحصيل والتفصيل وأما هاهنا فلنقتصر على هذا المبلغ » ص (٣٥) . وهو كلام يذكرنا بنظيره فى مستهل « منطق الشرقيين » ، حيث وعدنا — ثم عدل — باستقصاء المنطق وتجديده على نحو مخالف للسنة الأرسطاطالية ؛ ثم لم يلبث بعد قليل أن انصرف عن هذا التجديد الموموق ، معتذراً بأنه لا يريد مخالفة إلف أهل زمانه وهو اعتذار لا محصل له ؛ إنما هو العجز عن الإتيان بشىء جديد هو الذى يتحدث هاهنا . والأمر بعينه فى شأن فن الشعر : فهو يقول أولا : « وقد بقى منه شطر صالح » (ص س) ، ولا ندرى إلى أى شىء ينصرف الضمير فى « منه » : ألكتاب « الشعر » لأرسطو ؟ أم لفن الشعر عامة مما لم يعرفه أرسطو ؟ ويغلب على الظن أنه إنما يقصد المعنى الأول ، لأنه لابد أن يكون قد عرف — من المصادر التاريخية ، أو اعتماداً على نص كتاب الشعر نفسه من حيث تقسيمه الأول للكلام ، وعدم وجود القسم الخاص بالقوميديا — نقول إنه لابد أن يكون قد عرف أن نص كتاب « الشعر » كما عرف فى العالم العربى ، وكما نعرفه حتى

اليوم ناقص ، وإن كنا لا نستطيع أن نحدد هل النقص قد ظنه ابن سينا فى المخطوطات ، أم أن أرسطو نفسه لم يكمل بحثه ؛ على أنى أميل إلى الفرض الأول وهو أن يكون ابن سينا قد عرف أن النقص فى المخطوطات نفسها ، لأنه يقول : « القدر الذى وجد فى هذه البلاد من كتاب « الشعر » للمعلم الأول » ؛ ونص هذه العبارة يحمل فى طياته أن للكتاب بقية لم تعرف فى النسخ المتداولة فى العالم الإسلامى فى ذلك الحين . وفيما بين أيدينا من كتب ابن سينا ، لا نعرف له كتاباً ولا فى فهرست مؤلفاته ذكر لكتب كتبها ابن سينا فى فن الشعر ، مما عسى أن يكون قد اجتهد فيه وابتدع « فى علم الشعر المطلق وفى علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان (زمانه هو) كلاماً شديد التحصيل والتفصيل » .

ومعنى هذا إذن أن هذه الأمنية إما أن تكون قد بقيت من غير تحقيق لأنه لم تتح لابن سينا الفرصة أو القدرة لتحقيقها ، وإما أن تكون من الأمانى الكواذب التى كان يعلم هو علم اليقين أنه لن يحققها ، شأنه فى المنطق وفى الحكمة المشرقية المزعومة ، والتى أثبتنا بعد دراستنا لكتاب « الإنصاف » أنها لم تكن شيئاً آخر غير تلخيص لكتب أرسطو على نحو يزيل منها ما أدخله المحدثون من تأويل لم يشأ ابن سينا أن يقرهم عليه . لهذا لا نحسب أنفسنا مبالغين أو متجنين على الشيخ الرئيس إذا اتهمناه هاهنا — وفى أكثر مباحثه — بالدعاوى العريضة الزائفة ؛ وإذا كان سيشفع له فى هذا أنه اجتهد ، فلم يوفق إلى إيجاد جديد ، فان لهجة الثقة التى تحدث بها فى هذا الموضع وفى نظائره تسلب هذا التشفع مبرراته ، خصوصاً وقد كرره مرات ومرات .

وخطورة المسئولية هنا بعيدة المدى . فكلنا[1] يعلم المكانة الكبرى التى ظفر بها كتاب « الشعر » لأرسطو فى العصر الحديث ، فضلا عن القديم . فكتاب الشعر لأرسطو هو أشد كتبه مثاراً للجدل منذ أن قدم شاب من ذوى النزعة الإنسانية فى فيرنتسه سنة ١٥٤٨ إلى كوزمو دى مدتسه Cosimo de Medici أول شرح على كتاب « الشعر » لأرسطو ، ونعنى به فرنشسكو روبرتلى Francesco Robertelli . فمنذ ذلك الحين والنقاد يختصمون أشد الخصومة

(١) راجع G. Toffanin : *La fine dell'Umanesimo*, Milano, 1920

حول هذا الكتاب ومدى الإفادة منه وسلامة المبادىء التى قام عليها ؛ حتى لمكن أن يقال إن تطور الأدب الأوربى كان يسير جنباً إلى جانب وفقاً للتأويلات الجديدة التى تواردت على هذا الكتاب ، ومدى اتباعه أو التمرد عليه . فالمذهب الكلاسيكى فى الأدب الإيطالى إنما تأسس واستقرت قواعده وفقاً لهذا الكتاب ؛ والنهضة الفرنسية كلها ، ممثلة خصوصاً فى كورنى[1] Corneille إنما قامت حول المبادىء التى أقرها الشراح الإيطاليون لهذا الكتاب ، ولم تتزعزع أركانه إلا على يد الحركة الرومنتيكية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر خصوصاً ابتداءاً من وضع دستورها فى « مقدمة كرومويل » التى كتبها فكتور هيجو ثم تمثيل مسرحية هرنانى Hernani فى سنة ١٨٣٠ ، ذلك التمثيل الذى كان القذيفة الأولى التى أطلقت فى المعركة الرومنتيكية . ونهضة الأدب الألمانى ، وبخاصة منذ الثلث الأخير من القرن الثامن عشر قد ارتبطت بعمود التقاليد المستقرة فى كتاب الشعر لأرسطو ، حتى لقد قال لسنج[2] « إن لكتاب أرسطو « فى الشعر » من العصمة ما لكتاب أصول الهندسة لأقليدس » .

أما وهذه خطورة هذا الكتاب ، فماذا كان يمكن أن يكون تأثيره فى تطور الأدب العربى لو أنه ظفر من ابن سينا ثم من ابن رشد بما هو خليق به من عناية ؟!

سيقول قائلهم : إن الظروف فيما بين العالم الإسلامى والعالم الأوربى الحديث مختلفة ، فليس لنا أن نقيس ما حدث فى الواحد على ما كان ينتظر أن يحدث فى الآخر . وهذا قول لا نقرهم عليه . فلئن زعموا أولا أن الشعر العربى والأدب العربى — أو الفارسى — إجمالا لم يعرف المسرحية ، وهى حجر الزاوية فى مذهب أرسطو فى كتاب « الشعر » ، فلم يكن للعرب أن يفيدوا من هذا الكتاب لأنه لم يكن يتحدث عن أمور معروفة لديهم فى لغتهم ، فنحن نجيبهم عن هذا الزعم قائلين إن الحال أيضاً كانت كذلك فى أوربا فى نهاية العصر الوسيط ومستهل عصر النهضة ، ففى ذلك العهد لم توجد مسرحيات باللغات الأوربية الناشئة ؛ وما يسمونه باسم «الأسرار» Les Mystères وهى التمثيليات — إن صح

(١) راجع J. Lemaître : *Corneille et la Poétique d'Aristote*, Paris 1882

(٢) G. Lessing : *Hamburgische Dramaturgie*, §74.

هنا هذا التعبير – الدينية الأولية ليست هى المسرحيات بالمعنى الفنى المعروض فى كتاب « الشعر » لأرسطو ؛ ولا تكاد ينطبق عليها قاعدة واحدة من القواعد التى فصل أرسطو القول فيها ؛ بل هى أقل قيمة من تشخيصات « خيال الظل » التى عرفت من بعد فى الأدب العربى ، لدى ابن دانيال . وفى عصر أسبق من عصر « الأسرار » فى أوربا ، أو يدانيه ، إنما كان الشائع هو الشعر الغنائى الذى أبدع فيه وتفنن التروبادور والتروفير ، ثم الملاحم الأولية ، والتى تشبه إلى حد بعيد قصصنا البطولى والقصص الفارسى البطولى الذى انتشر فى البيئات الثقافية الإسلامية منذ القرن الثالث ، وبخاصة فى القرنين الرابع والخامس اللذين فيهما عاش ابن سينا . أجل ، إن شعر دانته كان طويل النفس على نحو لم يعرف نظيره فى الشعر العربى ، ولكن دانته لم يكن هو النهضة ، بل كان حظه منها أقل من حظ بترركه ، الممثل الأكبر للنزعة الإنسانية ، وبترركه شاعر غنائى قصير النفس ، أقصر بكثير من القصائد الكبرى فى الشعر العربى . فضلا عن أن طول النفس ليس بذى خطر فى هذا الباب .

وإذن فالحجة التى يسوقونها ها هنا لتبرير عدم تأثير كتاب « الشعر » لأرسطو فى العالم العربى على أساس أن حال الشعر العربى كانت مختلفة عن حال الشعر الأوربى فى عصر النهضة ، هى حجة داحضة لا محصل لها ولا أساس من الواقع التاريخى .

وسيقول قائل آخر : إن العلة فى عدم إفادة العرب من كتاب « الشعر » لأرسطو أن ترجمة هذا الكتاب إلى العربية كانت فاسدة ، وغير مشفوعة بشروح جيدة من نوع ما ظفرت به كتب أرسطو الأخرى ، كشروح الإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس وغيرهما . وتلك حجة متهافتة هى الأخرى . حقاً إن ترجمة أبى بشر متى ابن يونس القنائى لكتاب « الشعر » لأرسطو ترجمة رديئة ، خصوصاً فى ترجمة المصطلحات الرئيسية مثل الطراغوديا والقوموديا ، إذ ترجمهما على التوالى : المدح والهجاء . ولكن هذا لم يقع إلا مرة أو مرتين ، وفى بقية صلب الكتاب أبقى الكلمات على نطقها اليونانى المعرب ، بحيث لا يخطىء الذهن المتوقد المعنى الحقيقى المقصود ، كما يظهر من تلخيص ابن سينا نفسه وتلخيص ابن رشد .

بل نحن لا نزال حتى اليوم نتخبط في ترجمة هذه الاصطلاحات نفسها ، ولا نزال نسميها بأسمائها الأعجمية فنقول : التراجيديا والكوميديا والساتير ، ألخ ؛ فنحن نستعمل نفس المصطلحات التي استعملها أبو بشر متى بن يونس ، ومع ذلك فنحن نفهم معانيها ولا نجد هذه الألفاظ الأعجمية عقبة في سبيل فهم المقصود منها . ماذا أقول ؛ بل إنى وجدت في ترجمة « الشعر » هذه لمتى بن يونس ترجمات جيدة وجدتها أوفق مما نستعمله اليوم للعبارة عنها ؛ وإذا كانت ترجمة متى سقيمة العبارة ، فلم يكن هذا السقم مقصوراً على كتاب « الشعر » ، بل تعداه إلى معظم كتب أرسطو ، وبخاصة كتاب « السوفسطيقا » الذى ترجم أربع [1] مرات كلها سقيمة ؛ فلم يمنع هذا كله من إجادة المناطقة العرب في فهم باب المغالطات وإدماجه في بقية المنطق في نفس المرتبة التي ظفر بها كتاب « المقولات » وكتاب « البرهان » .

أضف إلى هذا أن الترجمة العربية قد اعتمدت على مخطوط يرجع أنه كتب في القرن السادس الميلادى ، عندما ترجم إلى السريانية ، ومن هذه إلى العربية . ومن المسلم به بين النقاد أنه أقدم المخطوطات — بل كان يظن أنه الوحيد الأصيل ، حتى اكتشف المخطوط الركردياني Riccardianus 46 — وهو مخطوط باريس برقم ١٧٤١ م ، وإنما يرجع إلى القرن العاشر أو الحادى عشر ؛ فكأن الترجمة العربية قد تمت عن نص يونانى أسبق بقرابة أربعة أو خمسة قرون من أقدم مخطوط معروف في أوربا . لهذا أمكن الانتفاع — في كثير من المواضيع بالقراآت التي تقدمها الترجمة العربية منذ أن نشرها مرجوليوث [2] ، ثم ترجمها إلى اللاتينية ووضعها في مواجهة النص اليونانى سنة ١٩١١ ؛ وخصوصاً بعد النشرة الممتازة التي قام بها ياروسلاوس تكاتش في فينا (سنة ١٩٢٨) ؛ حتى إنها أفادت في تأييد بعض مقترحات الباحثين في إصلاح النص ، مثل اقتراحات برتايس (« الشعر » ص ١٤٤٧ ب س ٩) وهينسيوس Heinsius (« الشعر » ص ١٤٤٧ ب س ١٦) ؛ وفي إضافة بعض الزيادات التي لم توجد

---

(١) راجع كتابنا : « منطق أرسطو » ، الجزء الثالث ، القاهرة سنة ١٩٥٢ .

(٢) راجع D. Margoliouth : *The Poetics of Aristotle*, London 1911.

فى مخطوط باريس ووجدت فى المخطوط الركرديانى (« الشعر » ص ١٤٥٥ ا س ١٤) والترجمة العربية .

وإذن فمن حيث الترجمة العربية والنص اليونانى الذى عنه ترجم السريانى ثم العربى كان حظ العرب أكبر من حظ الأوربيين المحدثين فى عصر النهضة . فلا وجه إذن لإقامة الحجة على هذا الأساس أيضاً .

وإذن فلا معنى للاحتجاج باختلاف الظروف فى العالم العربى عنها فى العالم الأوربى . إنما العلة كلها فى العقول التى تناولت هذا الكتاب فى العالم العربى ، فلم تستطع أن تقدم للناس صورة عنه صحيحة ، ولا أن تبرز المبادىء الكبرى التى يتضمنها ، وأن تدعو الناس إلى الاقتداء بها . فلو كان قد قدر للعالم العربى أن يظفر بمثل فرنشسكو روبرتلى Francesco Robertelli ومن تلاه ، لكان وجه الأدب العربى قد تغير جميعه . ومن يدرى أيضاً لعل وجه الثقافة العربية كلها أن يتغير تماماً . خصوصاً وقد عمل فى ظروف مشابهة لظروف ابن سينا ، بل أسوأ : فالكتاب لم يشرحه أحد من القدماء حتى يستعين به روبرتلى فى تفسيره .

ويزيد فى جسامة جناية ابن سينا فى هذا الباب أنه كان أيضاً شاعراً ، إن لم يكن رفيع المنزلة فى الشعر ، فقد شدا بحظ منه ، أوفر من حظ أرسطو نفسه الذى نظم قصائد شعرية بقيت لنا شذرات(١) منها : بعضها أشعار ملاحم قصيرة ، وبعضها مراث ايليجية ومقطعات غنائية ، فكان عليه إذاً أن يقدر الشعر ومكانته ، وأن ينبه الشعراء إلى هذه الأبواب الجديدة التى لم تعرف فى الشعر العربى ؛ بل وأن يعالج بعضها أو يحاول معالجته . ولكنه لم يفعل شيئاً من هذا كله ، فجنى بهذا على الأدب العربى كله ، لأنه لم يكن ينتظر من أبى بشر متى — وكان شبه أعجمى فى العربية — أو أحزابه من المترجمين أن يقوموا بهذا الواجب ؛ إنما كان على ابن سينا ، بوصفه الممثل الأكبر للثقافة اليونانية فى عصره أولا ، وبوصفه شاعراً ثانياً ، أن يتولى هذا العمل .

---

(١) تجد هذه الشذرات مجموعة فى كتاب ث . برك : « الشعراء الغنائيون اليونانيون » Th. Borgk : *Poetae Lyr. graecae* ص ٥٠٤ وما يليها ، وفى شذرات Rose (ص ١٥٨٣ ، شذرة رقم ٦٢١ وما يليها) .

على أن الدراسة التفصيلية لتلخيص ابن سينا لكتاب الشعر لأرسطو تكشف لنا عما يلي :

(أولا) : أنه حاول أن يتجاوز التلخيص المجرد وأن يجتهد . ويظهر هذا الاجتهاد فيما يلي :

(ا) – إيراد بعض الشواهد من الشعر العربي . ولكنه في هذا قصر تقصيراً شديداً ، ولهذا فاق ابن رشد في هذه الناحية ؛ لأن ابن رشد بذل وسعه في التماس أوجه الشبه بين ما يورده أرسطو عن الشعر اليوناني وبين ما عسى أن يناظره في الشعر العربي ؛ وحاول تطبيق القواعد التي قعدها أرسطو على الشعر العربي ، فأكثر من الشواهد . وإن كان هذا التطبيق – والحق يقال – غير موفق في معظم الأحوال . ولكن المهم في هذا كله ، أن ابن رشد استفرغ جهده ، فكشف عن اجتهاد إن يكن حظه من الأصالة ضئيلا ، فهو اجتهاد على كل حال ؛ وللمجتهد – كما يقولون – أجران إن أصاب ، وأجر واحد إن أخطأ . وهذا كله في غير ادعاء أجوف ، بابتداع كلام شديد التحصيل والتفصيل » كما زعم ابن سينا . وحتى هذه الشواهد والموازنات التي قام بها ابن سينا تقتصر على المقدمة الاستهلالية التي قدم بها لتلخيصه ، واعتمد فيها على ما عرفه من كتاب الخطابة ، وعلى ما استقر عند البلاغيين العرب في القرن الرابع وأوائل الخامس . ولهذا لا يصح أيضاً أن نقول إنها موازنات بين الشعر العربي والشعر اليوناني ، كما هي الحال في تلخيص ابن رشد .

(ب) – استشهاده في باب المحاكاة بالصور التي يرسمها أصحاب ماني . ومعنى هذا أن المدرسة التي كونها ماني في التصوير وتبعه عليها أصحابه من أهل مذهبه كانت معروفة عند ابن سينا . وهذا أيضاً مما يزيد في إلقاء اللوم على ابن سينا ، لأنه شدا طرفاً من الفنون غير الشعر ، فعرف التصوير وشاهد له نماذج يحتمل أنها كانت ممتازة ، ما دامت تنتسب إلى مدرسة ماني .

(ج) – ذكر كليلة ودمنة مرة واحدة ، وقارن بين خرافاته والخرافات المستخدمة أساساً في المسرحيات والقصص الشعري الملحمي ؛ ولكنه اقتصر على مجرد الذكر ، مع أنه لو توسع في هذه الناحية ، وخصوصاً في باب الخرافات

الفارسية ، ولا بد أن يكون قد عرف الكثير منها فى بيئته الفارسية ، وعن طريق الكتب التى مثل «هزار أفسانه». إنما هو اقتصر على القول بأن الخرافات المستخدمة فى الشعر يجب أن تتجه إلى الخيال ؛ وليس الفارق بين أمثال «كليلة ودمنة» والمسرحيات أن الأول نثر ، والمسرحيات منظومة ، فان الوزن ليس هو الفارق الحقيقى هنا ، حتى إنه لو نظم «كليلة ودمنة» شعراً ، لما غير هذا فى حقيقته وهو أنه لا يشبه الخرافات الشعرية . وإنما الفارق هو فى أن أمثال «كليلة ودمنة» إنما يتجه إلى الآراء ، بينما الخرافات الشعرية تتجه إلى الخيال . والمقارنة صائبة من غير شك ؛ ولكنه لم يتوسع فيها ، ولم يفد منها ما تنطوى عليه من نتائج .

(ثانياً) : انتبه إلى المعانى الرئيسية فى كتاب الشعر فأجاد تلخيصها : فعرف التراجيديا تعريفاً جيداً ، وإن أخذه عن نص أرسطو . ولكن تلخيصه يدل على حسن فهم ، وها هو : «إن الطراغوذية هى محاكاة فعل كامل الفضيلة عالى المرتبة بقول ملائم جداً لا يختص بفضيلة فضيلة جزئية ، تؤثر فى الجزئيات ، لا من جهة الملكة ، بل من جهة الفعل ، محاكاة تنفعل لها الأنفس برحمة وتقوى» وبين أن هذه المحاكاة إنما تكون للأفعال ، لا للمعانى المجردة الكلية ؛ لأن الأفعال هى وحدها التى تنطوى على تخيل وتقبل أن يفعل فيها التخييل والمحاكاة ؛ أما «الفضائل والملكات» ، وهى المعانى المجردة ، فانها «بعيدة عن التخيل» . ثم أجاد فى بيان أقسامها ، وعبر عنها دائماً باللفظ اليونانى : طراغوذيا ، مما يستبعد نهائياً سوء الفهم الذى قد ينشأ من ترجمتها بكلمة المدح ، كما فعل أبو بشر متى فى أول ترجمته ، وهذا قد يدل أيضاً على تنبه ابن سينا لبعد ترجمة لفظ «طراغوديا» بلفظ : «المدح» . وهذه حسنة عظيمة تضاف إلى مآثر ابن سينا .

كذلك أجاد فى فهم المحاكاة ومداها ، ولاحظ ملاحظات قيمة تدل على أنه أجاد الفهم .

(ثالثاً) : ومأثرة أخرى لابن سينا فى فهمه لكتاب «الشعر» لأرسطو هى أنه تنبه إلى الفارق الأكبر بين الشعر العربى والشعر اليونانى ، وهو أن الأخير يبحث فى الأفعال والأخلاق Caractères ؛ بينما الشعر العربى يدور حول الوصف للموضوعات أو الانفعالات . وقد كرر هذا المعنى مراراً عدة فى باب

الطراغوديا ، وباب المحاكاة ؛ ولم يمل من توكيده ، مما يدل على أنه أصاب عين الحقيقة فى هذه المسألة التى لاتزال تند عن أذهان بعض النقاد العرب المعاصرين ، أو بالأحرى من يتصدون ادعاءاً للنقد فى العالم العربى اليوم .

ولو وجد الناقد العربى الحاذق فى القرن الخامس الهجرى وما تلاه ، لاقتنص من ابن سينا هذا الفارق ولراح يستنبط كل مدلولاته ، ولأحدث ثورة فى النقد عند العرب . لكن متى وجد الناقد فى الأدب العربى .. إن جميع من تصدوا للنقد فى الأدب العربى منذ نشأته حتى العصر الحديث لم يكونوا إلا لغويين سطحيين ، لم يعرفوا من الشعر إلا أنه كلام موزون مقفى ؛ وحتى الوزن والقافية لم يبحثوا فيها بحثاً جدياً ، فاقتصروا على أنه « كلام » ، « والكلام » لغة ، فالنقد نقد لغوى . وكانت نتيجة هذا التصور الكاذب أن تولى النقد غير أهله ، وأن استحال الأدب العربى إلى الحال التى سار عليها فى تطوره ، إن جاز لنا أن نتحدث عن تطور .

والحق أن ابن سينا فى باب مقدمات الطراغوديا وفى باب المحاكاة وفى باب الإيقاع قد قدم صورة واضحة المعالم ، كانت تنتظر عين النقاد الحذاق لتؤتى ثمارها فى فهم معنى الشعر أولا ، ثم فى ابتكار أنواع فريدة جديدة .

والشىء المؤلم حقاً هو أن الشعر قد دخل منذ البداية فى باب علوم العربية لأنه كان يدرس لاستخلاص الشواهد النحوية والصرفية واللغوية ، فوجدت هوة هائلة بين علماء العربية وبين علماء الثقافة الإنسانية ؛ فلم يتوقع لغوى — وما كان أشد غرورهم وتبجحهم بالدعوى — أن يتلقى درساً من فيلسوف أو رجل مشتغل بالفلسفة وعلوم الأوائل . وإن المناظرة التى زعم أبو حيان التوحيدى[1] وقوعها بين أبى سعيد السيراف وبين أبى بشر متى بن يونس ، بين ذلك اللغوى القح وبين هذا المثقف بعلوم الأوائل — نقول إن هذه المناظرة لخير دليل على العقلية السائدة فى ذلك العصر ، أى فى القرن الرابع الهجرى : هوة لا يمكن عبورها بين علماء العربية وعلماء العلوم اليونانية ، وادعاء وقح من جانب الأولين ، وانصراف من جانب الآخرين عن الدعوة لمذهبهم وأفكارهم ونزعاتهم .

(١) أوردها فى « الامتاع والمؤانسة » ج ١ ، القاهرة سنة ١٩٣٩ ص ... ص .

(رابعاً) : ولتلخيص ابن سينا فضل آخر فى بيان مدى نفوذ العلوم اليونانية والثقافة اليونانية فى العالم العربى . فقد تكلم عن أقسام للشعر اليونانى لا توجد فى كتاب « الشعر » لأرسطو . ونرجح نحن أنه قد استقى معلوماته هاهنا من أحد المصادر التالية ، أو منها مجتمعة :

(ا) كتب فى الموسيقى اليونانية . ونحن نعلم مدى اهتمام ابن سينا بالموسيقى .

(ب) بقية كتب أرسطو فى فنون الشعر . فنحن نعلم أن كتاب أرسطو περὶ ποιητικῆς ليس هو الكتاب الوحيد الذى كتبه فى فن الشعر . بل تذكر لنا الفهارس (فهرس ذيوجانس اللائرسى ، والفهرس المجهول المؤلف ، وفهرس بطليموس الغريب) أسماء قرابة خمسة عشر كتاباً كتبها أرسطو فى الشعر ، وإن لم يبق لدينا منها إلا شذرات قليلة جمعها روزن[1] فى « أرسطو المنحول » ، (ليبتسج سنة ١٨٦٣) وفى الجزء الخامس من نشرة بكر (ص ١٤٨٥ وما يليها . برلين سنة ١٨٧٠) .

(ج) مباحث فى الشعر اليونانى عرفها العرب إما من خلال كتب تاريخية ، أو عرفت مباشرة من مصادرها ، خصوصاً مما كتبته مدرسة الإسكندرية . ونحن نرجح أن انتقال التراث اليونانى « من الإسكندرية إلى بغداد[2] » لم يقتصر على كتب الطب والفلسفة ، بل لابد أن يكون قد شمل أيضاً بعض كتب النحويين للإفادة منها فى دراسة اللغة اليونانية ، وهى بطبعها لابد قد اشتملت على مباحث فى فن الشعر ، أعنى خصوصاً فى العروض والقوافى . وابن العبرى يروى لنا أن إلياذة هوميروس قد ترجمت إلى اللغة السريانية . ولعل الاكتشافات الجديدة فى ميدان الثقافة السريانية فى القرون من السادس إلى العاشر أن تزيدنا بياناً فى هذا الباب ، لأننا نعتقد أن الأدب اليونانى كان معروفاً جيداً لديهم ، أعنى لدى السريان ؛ وهذا من شأنه أن ييسر نقل آثار الأدب اليونانى إلى العربية ، خصوصاً وأن التعلل بأن العرب لم يترجم لهم إلا ما كانوا فى حاجة عملية إليه ،

---

(١) راجع : Rose : *Aristoteles pseudepigraphus*. Leipzig, 1863 ثم هيتس : Heitz : *Die verlorene Schriften des Aristol.* « كتب أرسطو المفقودة » ، لبتسج سنة ١٨٦٥

(٢) راجع كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » الفصل الثانى ، القاهرة ص ٣١ سنة ١٩٤٦ .

هذا التعلل إن صح فيما يتصل بالقرنين الثانى والثالث ، فانه لا يصح بالنسبة إلى القرن الرابع ، حيث فرغ المترجمون من قبل من ترجمة المؤلفات ذوات الفائدة العملية أو النظرية الملحة، فأمكنهم أن يفرغوا للآثار المترفة ، أعنى الآثار الأدبية .

وهذا يفيدنا أيضاً فى استبعاد حجة قد يتذرع بها المدافعون عن ابن سينا ممن يريدون تبرير موقفه بأى ثمن ، وتلك الحجة هى أن يقولوا إن مجرد القواعد والمباحث النقدية التى عرضها أرسطو فى كتاب « الشعر » ما كانت تكفى مطلقاً لإثارة حماسة ابن سينا ، بل ولا لإثارة حب استطلاعه لمعرفة الأدب اليونانى ، وبالتالى للإعجاب به ، ومن ثم إلى حث قومه على الاقتداء والمحاكاة لما أبدعت يونان فى الأدب. ولو شاهد - هكذا سيقولون - نماذج من هذا الأدب المسرحى الذى مجده أرسطو ، إذن لكان قد انفعل به وتحمس له . فهذه الحجة فى نظرنا داحضة هى الأخرى لعدة أسباب : (أولها) أن العناية التى حظيت بها مؤلفات أرسطو كانت كافية لدفع ابن سينا وأمثاله إلى استقصاء الأساس التى أقام عليها أرسطو نظرياته فى الفن ، خصوصاً وأرسطو يتخذ شواهده من الأدب اليونانى ويتكىء عليها فى كل خطوات تحليله ، فيذكر سوفوكليس[1] ، وخصوصاً منه مسرحية « أوديب[2] ملكاً » ، ويوربيدس [3] ، وخصوصاً منه مسرحية « ايفيجينيا فى توريس[4] » ؛ وقبل هذا كله تمجد سيد الشعراء هوميروس فيذكره فى ثلاثة عشر موضعاً . فهل لم يكن هذا كله كافياً لإثارة استطلاع ابن سينا

---

(١) راجع كتاب «الشعر» لارسطو : ف ٣ ص ١٤٤٨ س ٢٦ ؛ ف ٤ ص ١٤٤٩ س ١٨ ؛ ف ١٨ ص١٤٥٦ س ٢٧ ؛ ف ٢٥ ص ١٤٦٠ ب ٣٦ .

(٢) « الشعر » لأرسطو : ف ١١ ص ١٤٥٢ س ٢٥ وما يليه ؛ ف ١٤ ص ١٤٥٣ ب س ٦ ؛ ف ١٥ ص ١٤٥٤ب س ٨؛ف ١٦ص١٤٥٥ س ١٨ ؛ ف ٢٤ ص ١٤٦٠ س٣١ ؛ ف ٢٦ ص ١٤٦٢ ب س ٢ .

(٣) ف ١٣ ص ١٤٥٣ س ٢٢ ، س ٢٨ ؛ ف ١٨ ص ١٤٥٦ س ٢٧ ؛ ف ٢٥ ص ١٤٦٠ ب ٢٦ .

(٤) ف ١١ ص ١٤٥٢ ب س ٦ ؛ ف ١٤ ص ١٤٥٤ س ٧ ؛ ف ١٦ ص ١٤٥٤ ب س ٢١ ؛ ص ١٤٥٥ س ١٩ ؛ ف ١٧ ص ١٤٥٥ ب س ٣ .

لمعرفة الأدب اليونانى حتى يزداد فهماً لما يقوله أرسطو فى كتاب « الشعر » ؟.
(ثانياً) كان العالمون بالبونانية من المشتغلين بالترجمة ومن رجال الدين فى الأديرة لا يزالون يمارسون نشاطهم الفكرى ؛ فكان فى وسعه أن يلجأ إليهم – وهو الوزير ذو النفوذ والسلطان – ويحملهم على ترجمة هذه الآثار إلى العربية حتى يستوعبها ؛ خصوصاً والمسرحيات لا تفقد الكثير من روعتها – بخلاف الشعر الغنائى – إذا ترجمت إلى لغة أخرى . فمعظم الأدباء الأوربيين فى العصر الحديث يعتمدون على ترجمات هذه المسرحيات اليونانية إلى لغاتهم الحديثة ؛ ومع ذلك يتأثرون بها كل التأثر ، لأن المسرحية كما قلنا لا تعتمد كثيراً على اللغة التى كتبت بها. فتقصير ابن سينا هاهنا لا ينهض لتبريره أى اعتذار . وهكذا ننهى أيضاً إلى نتيجة سلبية فى شأن تلخيص ابن سينا ، حتى فيما أفادنا إياه من بيان لمدى انتشار الثقافة اليونانية بفروعها المختلفة فى العالم الإسلامى إبان ذلك العصر .

تلك ملاحظتنا على تلخيص ابن سينا لكتاب « الشعر » لأرسطو : قد تكون فيها قسوة ، ولكنها قسوة المتألم لما ترتب على تقصير ابن سينا من نتائج وخيمة العواقب فى تطور الأدب العربى بخاصة ، والثقافة العربية عامة ؛ وقد تكون فيها مرارة ، ولكنها مرارة خيبة المترجى من وراء كتاب الشعر لأرسطو أخطر ثورة فى تطورنا الروحى من حيث الفن ، ثورة لو تمت لأضحى للأدب العربى مكان الصدارة بين الآداب العالمية ، ولتجددت جميع قوانا الروحية ، ولظفرنا بتلك النزعة الإنسانية الخالدة التى لولاها وبغيرها لما أمكن أى أدب أن يكون إنسانياً ، إنسانياً كامل الإنسانية .

القصيدة العينية

للأستاذ عادل الغضبان

ورقاء يا صنو الملائك رجعي ... نغم الهوى وبحمد ربك فاسجعي
وتخايلي بالأجلين عقيرة ... تسبي وثوب بالجمال مرصع
قال الرئيس[1] وقال عنك سليفه[2] ... مخلوقة أثمت ولم تتورع
فأذاقها الرحمن سوط عذابه ... ورمى بها في حالكات الأربع
جسد براه الله سجناً للتي ... أثمت فعاشت في خراب بلقع
نزلته فافتقدت به آي الحجى ... وأحالها النسيان وجه مقنع
فإذا بكيت فمن أسى وتوجع ... وإذا حننت فمن جوى وتفجع
حاشا فما خلق الإله عباده ... مزقاً[3] وسواها بكف مرقع
الله خصك بالجمال ملائكاً ... في الريش منك وفي الصداح الأربع
خلقا معاً وبدا كمالك فيهما ... يزجي الدليل على كمال المبدع

* * *

سبحان من بدع السماء وشادها ... ملكوت أبرار وجنة خشع
وأحاط قائم عرشه بملائك ... من قائمين على الصلاة وركع
نثروا على درج الجنان أشعة ... مجلوة بسنى الإله الأسطع
حتى ارتدى بالكبرياء زعيمهم ... وصبا إلى عرش العلى الأرفع
فكبا وطغمته العصاة وأبدلوا ... نار الجحيم من النعيم الممرع
كانوا النجوم النيرات فأصبحوا ... سجناء في ظلمات ليل أسفع
متقلبين على مجامر إثمهم ... ومصفدين بكل أرقم موجع
يتحرقون إلى السنى فيصدهم ... عن نبعه الفياض رب المنبع
أغضى عن الملأ الأثيم وشاقه ... أن يصنع الإنسان أجمل مصنع

---

(١) الرئيس : هو الشيخ الرئيس ابن سينا .
(٢) سليفه : المتقدم عنه ، وتلك إشارة إلى أفلاطون .
(٣) مزقاً جمع مزقة وهي القطعة من الثوب ونحوه .

جبل التراب وقـد منه أضلعاً ... كملت وبث الروح بين الأضلع
حتى إذا نفض اليدين رنـا إلى ... بشر سـوى بالبهاء موشع
سطع الجمال بكل جـارحة به ... وجرى بأجنح روحـه المترفع
فأحله بالصـدر من فردوسـه ... وأقامه ملك الخـلائق أجمع
ينهى ويأمر والعـوالم كلها ... خـدم تلبي ما يقول ويدعى
يقتات من ثمـر الجنان ويستقى ... من كوثر مترقرق متـدفع
أغـواه إبليس وأوغـر صـدره ... فغـوى وقال أنال كل ممنع
فجنى المحـارم وانتشى وصحا على ... صـوت يجلجل بالرعود مروع
ناداه من عالى الذرى يا كافـراً ... بالخلد والنعمى دعوتك فاسمع
اغرب عن الفردوس واضرب فى اللوى ... واسكن بواد بالمـدامع مترع
وانصب وشق الصخر واستجد الثرى ... واظفر بخبزك ناضحاً بالأدمع
بدلت بالسـعد الشقاء فعش بـه ... وملأت كأسك بالأذى فتجرع
هذا قصاصك فى الحياة فان تمت ... فلسوف يرميك الجحيم بأفظع
لكن سأهديك السـبيل بصفوة ... من أنبيائى المرسـلين وتبعى
فاذا اهتـديت فجنتى لك مربع ... وإذا ضللت خسرت أطيب مربع
فردوسك المفقـود فاكسـبه تقم ... فيه إلى أبـد الأبيـد وترتع

***

أسطورة النفس الأثيمة قصـة ... نبتت على دمن الزمان المهجع(١)
أيام يرتع بالجهـالة أهـله ... ويدين بالأوثان كل سميـذع
أوحى بهـا بوذا فـسارت فى القرى ... وسرت بأجنحة الرياح الأربع
وروت لهـا أن النفوس ظعـائن ... تبكى على وطن أعـز مضيـع
تنفك عن جسم وتلبس غـيره ... حتى تعـود إلى حـماها الأمنع
تلك الرواية رمز قصـة آدم ... فى فنهـا وختامها والمطـلع
النفس فى البدن المرقـرق بالسنى ... كالشمس فى الكون البديع الأسنع
كل بصـاحبه يبث وقيـده ... ويحفه بضيائه المتفـرع

---

(١) المهجع : الغافل .

تنمو وآلنهـــا وتدرج فى الحمى   قـدماً وتكبر فى حجى مترعـرع
وهبته سفراً أبيض الصفحات ما   تكتبه فيه يـد المدارك يطبع
تقنوه بكر سـلافة لم تمتزج   بعصـارة الذكرى ولم تتشعشع
ولو أن بالتـذكار إدراك المنى   ساويت بين أخى الحجى والأرقع
إن النفوس هى الكواكب بعضها   باهى الضياء وبعضها لم يلمع
متميزات بالفضـائل والهـدى   مترجحات بالفـؤاد الأروع
عاشت تكفر عن جـريرة آدم   فكأنها قـرب(١) الشفيع الأشفع
يخبو من الدنيا سـعير شـقائها   فى يوم تهجـرها بطرف مودع
سبحانك اللهم أنت المبتـدا   والمنتهى للعـابديك الخضـع

***

يا شعر هذا عيد أروع أصمع   فانشر حلاك بعيد أروع أصمع
سمـوه بالشيخ الرئيس وإنـه   لرئيس كل مـبرز متضـلع
ملأت مآثره الزمـان ولم تـزل   ملء العيون بـه وملء المسمع
وتـدفقت فى المشرقين مشـارعاً   للعلم تروى كل وارد مشرع
وفيت قسطك للرئيس فوفـه   للرافعين لواء هـذا المجمع
النـابغين النـابهين وكلهم   شـيخ رئيس فى المعـارف ألمعى
واهزج براعى الحفل وانشر فضله   يعبق حمـانا بالشـذا المتضـوع
عبـد الإله وصى سـدة هاشم   أغلى الودائع عند أوفى مـودع
واذكر لدجلة والفـرات جوانحـا   للنيل ترخـر بالوداد المونع
إنا تقـاسمنا المحبـة بيننـا   شـطرين ما اختلفا مسافة إصبع
بغـداد جئت إليك يحـدونى الهوى   وأعـود منك وحب بغداد معى
بلد الهـوى والشعر ثم عليهمـا   حـدق المها والسـحر فى المتربع
ومدينة الحسب العريق تسربلت   عبر العصـور بسؤدد لم يخلع
ومنـارة للعلم بث شعاعهـا   نور الهـدى للمدلجين الظلع
بغداد سحـر للفؤاد ونشـوة   للفـكر واسم للفخـار المفرع
وطن المـلوك الخـالدين ومنزل   للعبقـرية والبيـان الممتع

(١) القرب : جمع قربة ما يتقرب به إلى الله تعالى .

أنا من وقفت على علاها مقولي
بغداد أسعدني الزمان بزورة
أقبلت أمتع ناظري ومهجتي
وأطوف بالآثار أستلم الصوى
وأقول أين الموصلي ومعبد
وبأي كرم أم بأي خميلة
وأطالع الدارات أسألهن عن
هل كان غير عرينة لضياغم
في حين كان الشرق ظئر حضارة
سرر من المجد الأثيل تصدعت
مجد ورثناه وقمنا بعده
هي خطوة للشرق ما إن يخطها
ويشيد للإنسان أروقة العلى
ويحطم الذر الدقيق بحيله
ويسود بالروح الطباع وإن تكن
ويصبح للدنيا تقول هنيئة :

وعلى هواها صبوتي وتشيعي
هي مرتجى قلب بحبك مولع
بروائع من سحرك المتنوع
فيها استلام العابد المتخشع
سجعا وأين روى الحديث الأصمعي
كان ابن هاني يستظل ويرتعي
قصر الرشيد عسى يجبن تطلعي
صيد وأفق للنجوم الطلع
والغرب طفلا في كفالة مرضع
وثوى الفخار بركنها المتصدع
نبني الطريف على التليد الأتلع
حتى يؤوب بعزه المسترجع
ويرد للسارين آية يوشع
عدد السلامة لا قذائف مدفع
شيم الجوارح أو خلائق أسبع
العرش عرشك فاعله وتربع

اليوم الثانى

موسيقى ابن سينا

للأستاذ زكريا يوسف

سيداتي وسادتي :

قد يعجب الكثيرون حين يعلمون أن ابن سينا كان من كبار علماء الموسيقى في عصره . . ؛ غير أن ذلك هو الواقع فان مدى النشاط الفكري لهذا الفيلسوف العظيم لم يقتصر على ناحية واحدة من العلم فحسب ، بل شمل شتى نواحي المعرفة وبضمنها الموسيقى .

كانت الموسيقى في تلك العصور العربية الزاهرة – أعني قبل ألف من السنين – فناً معتبراً ، احترفه الكثيرون فسموا به قدراً ، وحظي المجيدون منهم بكل تقدير ورعاية واحترام ، واتخذه الفضلاء والأمراء وحتى بعض الخلفاء هواية مفضلة . وكانت – أي الموسيقى – علماً ذا شأن ، لذا عني به علماء العرب والمسلمين وفلاسفتهم عنايتهم بالعلوم الأخرى فأوسعوه دراسة وبحثاً ، وصنفوا به أنفس التصانيف ، ومن أولئك المصنفين الكندي وبنو موسى والرازي والفارابي والخوارزمي وإخوان الصفا وغيرهم ، وإن ما انتهى إلينا من هذه التصانيف دليل على ما بلغه أولئك العلماء في هذه الناحية الثقافية .

فلا عجب إذن أن يصيب الموسيقى من عناية ابن سينا الشيء الكثير ، وهو الذي يعتبرها قسماً أصلياً من أقسام الحكمة الرياضية الأربعة[1] فيضعها بجانب علم العدد وعلم الهندسة وعلم الهيئة ، ولا عجب أن تكون مؤلفاته الموسيقية عميقة كأكثر ما جادت به عبقريته الفذة التي أغدق الله عليها المواهب بسخاء .

ألف ابن سينا في الموسيقى ثلاثة كتب :– اثنين منها باللغة العربية والثالث باللغة الفارسية ، وأكبر هذه الكتب وأوسعها بحثاً هو قسم الموسيقى من

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات . طبعة القسطنطينية سنة ١٢٩٨ هـ ص ٧٦ .

موسوعته المسماة « كتاب الشفاء » ، وهذا القسم يتألف من نحو عشرين ألف كلمة . أما الثانى فهو قسم الموسيقى من كتاب « النجاة » ، ومادته الموسيقية خلاصة ما جاء فى موسيقى الشفاء ، ويتألف مما يقرب من ثلاثة آلاف كلمة . وأما الكتاب الفارسى واسمه « دانش نامة » فيحتوى على ما احتوى عليه الجزء الموسيقى من كتاب النجاة[1] .

ومن حسن الحظ أن هذه الكتب الثلاثة قد وصلت إلينا بعض نسخها الخطية . وقد طبع قسم الموسيقى من كتاب النجاة فى حيدر أباد بالهند ضمن مجموعة رسائل للشيخ الرئيس ، كما نشره بصورة مستقلة عن نسخة أكسفورد الخطية مع ترجمته إلى الألمانية الدكتور محمود أحمد الحفنى وطبعه فى برلين سنة ١٩٣١ م . وإننا إذ نجل الدكتور الحفنى ونقدر مجهوده فى نشر مثل هذه الآثار الموسيقية النفيسة ، نعتب عليه لأنه نشر المتن العربى كما هو دون شروح وتعليقات فكان عدد صفحاته « ١٥ » بينما خص الترجمة الألمانية فقط بهذه الشروح والتعليقات فجاءت «٧٩» صفحة وبهذا حرم قراء العربية من هذه المعلومات والتتبعات التى نحن أحوج إلى معرفتها لموسيقانا من الألمان .

أما الكتاب الفارسى « دانش نامة » فمنه نسختان خطيتان فى المتحف البريطانى بلندن[2] ، وقد طبعت بعض أقسامه فى إيران بينما القسم الخاص بالموسيقى لم يطبع بعد .

وأخبرنا ابن أبى أصيبعة أن لابن سينا كتاباً آخر فى الموسيقى يدعى « المدخل إلى صناعة الموسيقى » وأن موضوعه يختلف عما جاء فى كتاب النجاة . وأشار ابن سينا فى موسيقى الشفاء إلى كتابين آخرين يوضحان بعض الأمور الموسيقية هما « كتاب البرهان[3] » و « كتاب اللواحق[4] » . إلا أن هذه الكتب الثلاثة قد ضاعت مع الأسف .

---

(١) ويقال ان الجوزجانى تلميذ ابن سينا هو الذى كتب هذا القسم بعد وفاة الشيخ الرئيس -

(٢) Ms. Add. 16659. fols. 333—337v & Ms. Or. 2361 fols. 157—161v.

(٣) موسيقى الشفاء نسخة المكتب الهندى بلندن ورقة رقم ١٥٤ .

(٤) المرجع السابق ورقة ١٥٨ و ١٧٤ .

أما قسم الموسيقى من كتاب الشفاء فانه يحوى أهم الأبحاث الموسيقية وأوسعها لابن سينا ، ويعتبر بحق من أنفس المراجع للموسيقى العربية القديمة ، وهو ما زال مخطوطاً لم يطبع بعد وعلى ما أعلم إن تسع نسخ من هذا القسم الموسيقى قد انتهت إلينا موزعة بين مختلف خزائن الكتب العامة فى العالم وهذه النسخ : — اثنتان منها فى خزانة كتب بودليان فى اكسفورد[١] وواحدة فى المكتب الهندى بلندن[٢] وأخرى فى جامعة ليدن بهولندة[٣] ، ونسخة فى خزانة كتب جون رايلندز بمانشستر[٤] ، ونسختان بدار الكتب المصرية بالقاهرة[٥] وأخرى فى خزانة كتب الجامع الأزهر بمصر[٦] وتاسعة فى مكتبة الجمعية الملكية الاسيوية بلندن[٧] .

وقد استطعت الحصول على صور « فوتوساتية » لهذه النسخ المذكورة وقابلت فيا بينها فتبين إلى أنها كاملة النص ما عدا اختلافات طفيفة . غير أن نسخة الجمعية الملكية الآسيوية — ما أرسلته لى الجمعية — لا تحتوى إلا على الثلث الأخير من البحث تقريباً .

وقد نوه الأب قنواتى فى كتابه « مؤلفات ابن سينا » بجملة نسخ أخرى من كتاب الشفاء قد تفرق شملها فى عدة خزائن ، يحتوى بعضها قسم الموسيقى ، ولم يتعين عندنا ما إذا كان هذا القسم كاملا أم ناقصاً ، إذ لم نطلع عليه لنقول كلمتنا فيه .

وأشار المستشرقان الدكتور هنرى جورج فارمر والبارون رودلف ديرلانجيه إلى وجود نسخة أخرى من موسيقى الشفاء فى خزانة كتب جامعة « أبسالة » بالسويد[٨] إلا أنه تبين أنه لاوجود لمثل هذا القسم فى أبسالة كما كتب لنا بذلك

---

(١) Ms. Poc. 109 & Poc. 250

(٢) No. 1881 (٣) No. 144—5. (٤) No. 378—9

(٥) (٨٩٤ فلسفة) و (٦٧٥ فلسفة) .

(٦) راجع فهرست مكتبة الأزهر — بحيث

(٧) No. 58.

(٨) Farmer (H.G.) *The Sources of Arabian Music*. Beardsen. p. 41 D'Erlanger, *La Musique Arabe* Vol. 2. p. 251.

مدير مكتبة الجامعة المذكورة ، فان ما يوجد هناك من الشفاء مختصر لقسم الطب فقط .

وقد ترجم البارون ديرلانجيه موسيقى الشفاء إلى الفرنسية وطبعها — دون المتن — فى باريس سنة ١٩٣٥م ضمن الجزء الثانى من كتابه : (La Musique Arabe)

كما ترجم الدكتور فارمر فصل العود منها إلى الانكليزية ونشره — مع المتن — فى الجزء الثانى من كتابه (Studies in Oriental Instruments)

* * * *

عالج ابن سينا فى مؤلفاته الموسيقية كل ما يتعلق بالموسيقى العربية ، موضحاً فلسفته الخاصة فى نشأة الموسيقى وماهيتها ، المتفق والمتنافر من الأصوات ، الأجناس وأنواعها ، الإيقاعات ، الشعر وأوزانه ، تأليف الألحان ، والآلات الموسيقية ، كل ذلك بأسلوب علمى رصين لا تطويل فيه ولا تكرار ، يوضح كل أمر بالبراهين ويعزز آراءه بالأدلة المنطقية ، فتراه لايقف فى أبحاثه الموسيقية عند النواحى الفيزيائية والرياضية وحدها بل يتعداها إلى الفلسفة وعلم النفس ، وهو فى كل ذلك يقف من الآراء والنظريات التى جاء بها من سبقه من الأقدمين موقف المفسر المنتقد الذى يرى أنها فى حاجة لزيادة وتنقيح .

ويتضح لنا هذا بجلاء فى الأسطر الأولى التى افتتح بها مقدمة بحث الموسيقى فى الشفاء حيث يقول : « وقد حان لنا أن نختم الجزء الرياضى من الفلسفة بإيراد جوامع علم الموسيقى مقتصرين من علمه على ما هو ذاتى منه ومتفرع على مباديه وأصوله غير مطولين أياه بأصول عددية وفروع حسابية من حقها أن يفطن إليها من صناعة العدد نصاً فيما يورد أو تخريجاً على ما يسرد ولا ملتفتين إلى محاكيات الأشكال السمائية والأخلاق النفسانية لنسب الأبعاد الموسيقية فان ذلك من سنة الذين لم يتميز لهم العلوم بعضها عن بعض ولا انفصلت عندهم ما بالذات وما بالعرض قوم قدمت فلسفتهم وورثت غير ملخصة فاقتدى بهم المقصرون ممن أدرك الفلسفة المهذبة ولحق التفصيل المحقق ... وقد جهدنا وسعنا أن نلحظ الحق نفسه وأن لا نجيب دواعى العادات ما أمكننا ووفقنا له ...[١] » .

(١) موسيقى الشفاء من نسخة الهندى ورقة ١٥٣ .

من هذا يتبين أن ابن سينا لم يكن راضياً عن الفلسفة القديمة فيما يخص الموسيقى تلك الفلسفة التى تعترف بعلاقة الموسيقى بعلم الفلك ، وتقول إن للأفلاك نغمات ، ولحركات الأفلاك نغمات ، وغير ذلك مما نقرأه فى رسائل إخوان الصفا ، الذين ساروا فى فلسفتهم على نهج القدماء فيما يخص الموسيقى .

وينتقل ابن سينا بعد هذا مبيناً رأيه فى نشأة الموسيقى وماهيتها فيأتى بفلسفة جديدة – لا أعلم إن كان أحداً قبله قد جاء بها – ، فيرى أن الله مدبر الكون قد جعل للكائنات الحية فى طبيعتها نظاماً لحفظ نوعها وهو التناسل ، ولما كانت الحيوانات تعيش متباعدة عن بعضها بصورة منفردة ، وأن الغرض المذكور يحوجها إلى التقارب ، فان الطبيعة قد منحتها الصوت تستعمله كوسيلة يستدعى به الفرد منها الآخر . وفى أحوال أخرى فان صغار الحيوانات التى لا تقوى على محافظة نفسها ، تستخدم الصوت للاستغاثة بأمها وأعوانها لمحافظتها من آفة أو خطر . أما الإنسان الذى يعيش مجتمعاً مع أفراد جنسه فان الضرورة تلجئه إلى أن يعبر عما يدور فى نفسه إلى الغير . ولهذا اتخذ له التصويت الطبيعى وسيلة لهذا التعبير ، ثم جعل له منه لغة اصطلاحية لتطابق أغراضه المختلفة التى لا تقع تحت حصر . وهذا التصويت على الطريقة الاصطلاحية تلبسه الطبيعة هيئات مختلفة من خفض صوت عند الضعف والتوسل ، ومن رفع وعجلة عند التهديد ، وإظهار القوة وغير ذلك ، لكى يكون التعبير المقصود أكمل وأوفى تأثيراً فى النفس . أما تأليف الأصوات فما هو إلا محاكاة لهذه الهيئات الشعورية المختلفة التى تتمثل فى النفس فتتأثر بها . فاذا ما أزين تأليف الأصوات هذا بالنظام الموسيقى حصلت اللذة فى النفس ، لأن سبب اللذة هو الشعور بالمنتظم » .

ومن هذا يتضح أن ما ذهب إليه أعظم فلاسفة الغرب أمثال « داروين » الذى يدمج الموسيقى فى نظرية التطور ويعتبرها وسيلة من وسائل حفظ النوع ، وما ذهب إليه « جان جاك روسو » ومن بعده « هربرت سبنسر » من القول بأن الموسيقى هى لغة مدنية ذات تأثير خاص ، كان ابن سينا قد سبقهم إلى ذلك بعدة قرون .

وبعد هذه المقدمة الفلسفية من كتاب الشفاء ، ينتقل ابن سينا إلى صميم الموضوع فيتناول المتفق والمتنافر من الأصوات ويبحثها بأساويه العلمى العميق ، فيوضح ذلك أكثر مما وضحه أرسطو والفارابى كما يقول البارون دبر لانيجه[1].

سيداتى وسادتى :

إن موضوع اتفاق النغمات وتنافرها عند سماعها متتالية ، أو آنية فى وقت واحد ، من أعقد المسائل التى يتعرض لها علم الصوت وعلماء النفس والفلاسفة ، إذ أن ميزان هذا التوافق والتنافر – بالحقيقة – ليس إلا الاحساس الشخصى والذوق . ولما كانت الأذواق غير ثابتة على حال واحدة ، بل تختلف باختلاف البيئات والأزمنة ، فان موضوع الأصوات المتفقة والمتنافرة من ناحية التأليف الموسيقى لم يستقر على نظام ثابت . ولهذا فان الممالك القديمة قالت : إن صوت الجواب هو خير النغمات توافقاً مع القرار ، بينما يميل العرب فى العصور الوسطى إلى الجمع بين الصوت وخامسه ورابعه كما بين ذلك ابن سينا ، ثم نرى هذا الرأى يتغير فى أوروبا فى القرن الثانى عشر للميلاد إذ يقرر « فرانكو الكولونى » إن الثالثة هى أحلى النغمات ، ونجد بعد ذلك كثيراً من أعلام الموسيقى الغربية الحديثة يميلون فى تآليفهم الموسيقية إلى ناحية الأصوات التى تعتبر غير متفقة . لذلك عنى الفلاسفة وعلماء الموسيقى منذ القدم بتعليل أسباب الاتفاق والتنافر هذا ، واختلفوا فى هذا الشأن .

يقول « ليبنتس » (Leibnitz) أحد أعلام فلاسفة العصر الحديث إن الاتفاق والتنافر سببه قبول الإنسان للنسب البسيطة لذبذبات الأصوات قبولا غير إدارى .

ويقول « هولمهولتز » (Holmholtz) أكبر علماء العصر الحديث أن كل صوت يمكن التعبير عن طابعه بمجموعة من الأصوات الفرعية من السلسلة التوافقية .

وهناك نظرية المزج أو السبكية التى ترجع توافق الأصوات وتنافرها إلى درجة تفاوتها فى قدرة امتزاجها وسبكيتها بعضها ببعض[2].

---

(١) D'Erlanger, *La Musique Arabe*. Vol. 2. p. 261.

(٢) المجلة الموسيقية للدكتور الحفني العدد ٢ ص ٦٦ والعدد ٣٧ ص ٥٥ .

ونظرية المزج هذه التى يتكلم عنها فى القرن العشرين كأحدث النظريات لم تكن مجهولة عند العرب قبل ألف عام ، فان ابن سينا قد عرف بموجبها المتنافر من الأصوات بقوله : « المتنافر هو الذى لا يفضل اجتماع نغمتيه معاً أو لا ينالهما التذاذ للنفس بل تنفر منه ، والسبب فيه شق السبكية بين نغمتيه[1] » .

وقد عقد ابن سينا فصلا بعنوان « الشعر وأوزانه »[2] ، يعتبر من أنفس ما كتب فى هذا الموضوع . وابن سينا كما لا يخفى كان شاعراً مجيداً إلى كونه موسيقياً عالماً ، فهو يسير فى بحثه للشعر فى هذا المقال من وجهة نظر موسيقية بحتة . وبعد أن يعرف الشعر بقوله : « الشعر كلام مخيل مؤلف من أقوال ذوات إيقاعات متفقة متساوية متكررة على وزنها متشابهة حروف الخواتيم » ، ينتقل إلى القول : « أما النظر فيه من جهة ما هو كلام ولفظ فإلى اللغوى والنحوى . . . . وأما النظر فيه من جهة الوزن المطلق وعلله وأسبابه فإلى الموسيقى . . . »

إن مثل هذا البحث من الأهمية بمكان للموسيقى الغنائية ، وهو يساعدنا إلى حد كبير على تفهم أساليب التلحين القديمة من الناحية الإيقاعية ، كما أنه يمهد لنا طريقة جديدة لدراسة أوزان الشعر العربى التى أعتقد أن دراستها عن طريق الموسيقى تكون أبسط وأسهل بكثير من دراستها بطريقة المفاعيل .

وأخبرنا أبو منصور الحسين بن زيلة تلميذ ابن سينا أن الشيخ الرئيس كان يعين لكل وقت من أوقات الليل والنهار « جمعاً » أى مقاماً من المقامات يلائم الإنسان سماعه فيه ، ويطلب إلى الموسيقيين أن يراعوا ذلك فيقول : إن الصبح الكاذب يناسبه مقام الرهاوى ، والصبح الصادق الحسينى ، وطلوع الشمس الرست ، وقبل الظهر أبو سليق[3] ، ونصف النهار الزنكولة ، والظهر العشاق ، وبين الصلاتين الحجاز ، والعصر العراق ، وقبل الغروب الأصفهان ، والمغرب النوا ، وبعد صلاة العشاء البزرك ، ووقت النوم المخالف[4] .

---

(١) الموسيقى من كتاب النجاة طبعة برلين ص ٨٥ .

(٢) موسيقى الشفاء نسخة المكتب الهندى ورقة ١٧١ .

(٣) بوسلك ، وهنا يلاحظ أن هـذه الكلمة لم يأخذها العرب عن الأتراك بل إن الأتراك أخذوها عن العرب وحرفوها من (أبو سليق) الى بوسلك بمعنى لثة .

(٤) الكافى فى الموسيقى ، مخطوط المتحف البريطانى Or. 2361 Vol. 226v. (نقلا عن فارمر) .

إن بحثاً كهذا مع طرافته وجيه كل الوجاهة ، وما أحوجنا إلى القيام بمثل هذه الدراسة فى عصر كعصرنا هذا انتشرت فيه محطات للإذاعة تقدم الموسيقى للناس فى مختلف الأوقات ، وما أحوج المسئولين عن إعداد برامج إذاعاتنا العربية أن يكونوا على علم بمثل هذا الموضوع فيوفروا علينا سماع تلك البرامج التى لا نجد فى أكثرها مع الأسف أى أثر لتفكير أو خبرة فى الإعداد .

ولعل المقالة الأخيرة من موسيقى الشفاء أهم مقالاته ، فقد حوت فصلا تحت عنوان « تأليف اللحن »[1] ، جاء فيه كثير من الأمور الفنية التى يكاد ابن سينا ينفرد بذكرها ، ولم يسبق لمؤلف آخر قبله أن ذكرها . فبعد أن وصف كيفية إنشاء اللحن ، والطرق المفضلة فى الانتقال من مقام إلى مقام ، ومن إيقاع إلى إيقاع وغير ذلك ، ذكر لنا كيفية تزويق اللحن عند الأداء باضافة بعض الأمور إلى اللحن الأصلى ، يطلق عليها اسم « الزيادات الفاضلة » ، ويسميها فى كتاب النجاة « محاسن اللحن »[2] . فيقول : « وأما التحسين فمنه ما يختص بالنغم ومنه ما يختص بالإيقاع ، والذى يختص باللحن فمنه الترعيد والتمزيج والتوصيل والتركيب » ، ويعود إلى تعريف الترعيد بقوله : « فأما الترعيد فهو أن تشغل حق زمان النغمة بنغم متوال لا يحس فصولها ويعد على النغمة الواحدة المتميزة وتسمى الرعدة » . إن هذا التعريف ينطبق على ما يعرف باصطلاح الموسيقى الغربية بكلمة (Tremolo) ، ثم يعرف التمزيج بقوله : « أن يحدث نغمة على دستان بالقبض عليه ثم يرعد الإصبع على دستان تحته وفوقه ليسمع لذلك صوتاً آخر يمازج هـذا الصـوت » وهذا ما يعرف الآن باسم (Trill) . أما التوصيل فيقول عنه : « هو أن ينقر دستان ثم يحرك الإصبع إلى دستان فوقه أو تحته على الاتصال إرادة لأن يغير الصوت من حدة إلى ثقل ، أو ثقل إلى حدة ، تغيرا على الاتصال » وهذا هو (Glissando)

إن هذه الأمور الفنية التى نراها مستعملة الآن فى الموسيقى الغربية ، لا نرى أثراً لاستعمالها — ما خلا الترعيد — عند العازفين الشرقيين للموسيقى العربية

---

(١) موسيقى النجاة طبعة برلين والمرجع السابق ورقة ١٧٣ .

(٢) موسيقى الشفاء نسخة المكتب الهندى ورقة ١٧٣ .

اللهم إلا مؤخراً جداً عند القليل ممن درس عزف الموسيقى العربية على أساس « التكنيك » الغربى ، بينما هذه كانت مستعملة فى زمن ابن سينا ، ومعرفة هذا مما يضع أمام مخيلتنا صورة لما كان عليه العازفون القدماء من مهارة وتفنن فى الموسيقى العملية .

وقد عرف ابن سينا التركيب بقوله: « هو أن يحدث بنقرة واحدة تستمر على وترين النغمة المطلوبة والتى معها على نسبة الذى بالأربعة أو الذى بالخمسة أو غير ذلك كأنهما يقعان فى زمان واحد . والتضعيفات وهى من جملة التركيبات إلا أنها فى الذى بالكل » . فالتركيب هو إذن أداء أكثر من نغمة واحدة فى وقت واحد، وهو بهذا الاعتبار نوع من تعدد الأصوات أى « هارمونى » ، ومن هذا يستدل على أن العرب قد عرفوا « الهارمونى » فى أولى مراحله واستعملوه فى موسيقاهم العملية . ويرى الدكتور فارمر أن التركيب الذى كان ابن سينا أول مؤلف موسيقى قد ذكره ، من المرجح أن يكون الخطوة الأولى فى تعدد الأصوات فى الموسيقى(١) الذى أفاد أوروبا فى تطور موسيقاها نحو الطراز « الهـــارمونى » .

وبعد أن يوضح ابن سينا كيفية تأليف اللحن من كافة النواحى ، أشار إلى ما يدل على أن هنالك طريقة خاصة فى تدوين الموسيقى إذ يقول : « فلنشر إلى كيفية تأليف اللحن بمثال ما ، ولنفرض إيقاعاً . وليكن هزجاً معتبراً على هذه الصفة تن تن تنن تنن تنن تنن تننن تننن تن تن(٢)، ولتكن الجماعة الذى بالكل من أجناس طنينية ، ومخرجها على العود كما ستعلم بعد من سبابة الزير إلى مطلق المثلث على هذه الصفة : سبابة الزير مطلق الزير بنصر المثنى ،سبابة المثنى مطلق المثنى بنصر المثلث ،سبابةالمثلث مطلق المثلث ،وليكن س علامة السبابةوق علامةالمطلق وب علامة البنصر وز علامة الزيروم علامة المثنى ول علامة المثلث وقد أثبتنا تحت كل نقرة الدستان الذى يجب أن تخرج منه النغمة فيكون الإيقاع عندك محفوظاً بما كتب والنغمة محفوظة ويؤدى اللحن عليه من غير أى خلل » .

(١) Farmer : The Arabian Influence on Musical Theory. p. 6. & Historical Facts for the Arabian Musical Influence. p. 112.

(٢) هنالك اختلاف فى عدد هذه النونات فى النسخ الموجودة عندى .

إن هذا المثال الذى تبدو كلماته كأحاجى لغير الباحث ، يعد أقدم وثيقة حصلنا عليها للحن موسيقى مدون عند العرب . واكتشاف مثل هذا الأثر فى غاية الأهمية فى تاريخ الموسيقى العربية . وإننا نكون قد غمطنا حق العرب حين نقول إنهم لم يستعملوا طريقة كتابية لتدوين الموسيقى كما ذهب إلى ذلك الأستاذ « جول روانيت » عند كتابته عن الموسيقى العربية فى دائرة المعارف الموسيقية الفرنسية ، وكما قال أيضاً : إن ما كتب فى اللغة العربية عن الموسيقى إبتداء من القرن التاسع (للميلاد) كان شيئاً كثيراً . . . وفى كل المدونات والمؤلفات الكثيرة التى لم تنقطع حتى هذا العصر لا يوجد أثر لطريقة موسيقية كتابية [1] .

إن العرب قد عرفوا تدوين الموسيقى قبل زمن ابن سينا ، كما ذكر أبو الفرج الأصفهانى فى كتاب الأغانى بقوله : «كتب إسحق الموصلى إلى إبراهيم ابن المهدى بجنس لحن صنعه وإصبعه ومجراه وأجزاء لحنه فغناه إبراهيم من غير أن يسمعه فأدى ما صنعه » ، وخبر كهذا يوحى إلينا أن نوعاً من التدوين الموسيقى كان معروفاً عند الموسيقيين العرب منذ القرن الثانى للهجرة ، وإن كنا لا نعلم نوعية ذلك التدوين . ثم إن فى « كتاب الأدوار » لصفى الدين عبد المؤمن الإرموى البغدادى – وقد عاش فى أواخر العصر العباسى – أمثلة كمثال ابن سينا لألحان مدونة . ومن هذا الكتاب نسخة محفوظة فى المتحف البريطانى بلندن [2] .

ويشير أيضاً ابن سينا إلى التدوين الموسيقى فى محل آخر من موسيقى الشفاء بقوله : « وقد رأيت من كان يكتب الايقاع كما يسمعه أسرع ما يمكنه ، ثم يجعل مواقع الأزمنة المتسعة العظام نونات يحيط العرف [3] بطولها ، يمد معها يده فى المشق بقدر ما يمتد ، فاذا خلا به تذكر بمقادير المد ومقادير الزمان » [4] .

---

(١) دائرة المعارف الموسيقية الافرنسية . ترجمة اسكندر شلفون . القاهرة سنة ١٩٢٧ ج ٠ ١ ص ٨ .

(٢) أنظر نموذج التدوين الموسيقى لصفى الدين : (الموسيقى العربية) تأليف زكريا يوسف ، بغداد سنة ١٩٥١ ص ٩ .

(٣) وفى بعض النسخ العرب .

(٤) موسيقى الشفاء نسخة المكتب الهندى ورقة ١٧٣ .

إن مثال ابن سينا هذا يطلعنا على حقيقة تاريخية أخرى وهى : أن العرب عرفوا التدوين الموسيقى المحـــدود الزمن (Mensural Notation) قبل الأوروبيين . ومن المرجح أن تكون فكرة تحديد الزمن فى التدوين الموسيقى الذى ظهر فى أوربا فى زمان « جيدواريزو » — الذى عاش فى القرن الحادى عشر للميلاد — كانت مأخوذة عن العرب .

أما حل الرموز الموسيقية للمثال المذكور فأمر ميسور ، لاسيما إذا علمنا أن ابن سينا قد ذكر لنا المفتاح وهو الأبعاد التى تشد بموجبها الدساتين على مقبض العود ، وعلينا إما أن نحسب قيم النغمات رياضياً ، أو نعمد إلى الطريقة العملية فنأخذ عوداً ونشد له دساتين حسب تلك الأبعاد فنسمع النغمات التى تخرجها لنا تلك الدساتين ونميز قيمها .

والنغمات التى استعملها ابن سينا فى مثاله هذا ما هى إلا سلم موسيقى هابط على هذه الصورة : دو٢ سى بيمول لا صول فا مى رى دو .

وقد راعينا فى هذه التسمية أن مطلق البم يعادل نغمة « صول » المعتبرة عند « دوزان » الوتر الغليظ فى الكمان الغربى الحالى .

أما طول النغمات الزمنية التى كانت تقدر بـ (تن تن تنن الخ . . . .) فان تن ما هى إلا نقرة ريشة على وتر العود وزمنها يساوى إلى زمن « كروش » وسكتة قدر « كروش » ، أو يساوى إلى « نوار » فى الآلات الوترية ذات القوس وآلات النفخ وذلك بسرعة معتدلة .

غير أنه مما يؤسف له أن النسخ التى عندى لا تشير إلى طول كل نغمة من النغمات المذكورة فى المثال ، وذلك من خطأ النساخ الذين لم يضعوا تحت كل نقرة النغمة التى تصيبها ، كما فعل ذلك ابن سينا وأشار إليه بكل وضوح فى المثال بقوله . . «وقد أثبتنا تحت كل نقرة الدستان الذى يجب أن تخرج منه النغمة» .

ولهذا لا نستطيع أن نعرف كم كان نصيب كل نغمة من الطول أو القصر فى لحن هذا المثال لنعرفه كما أراد ابن سينا ، وعلى كل حال فلا قيمة فنية لهذا اللحن الذى لا يزيد عن كونه مثالا ، إلا أن قيمته الأثرية كبيرة باعتباره أقدم وثيقة للحن موسيقى مدون عند العرب وصلت إلينا ، وهى بهذا الاعتبار أثمن من أمثلة صفى الدين .

والباحث فى موضوع « ابن سينا والموسيقى » يجد نفسه أمام سؤال لا مفر منه وهو : هل كان ابن سينا يحسن الموسيقى عملياً كما كان يتقنها نظرياً ؟ .

إن الكتب التى عنيت بترجمته لا تنص على شىء من هذا ، كما نصت عن الفارابى وصفى الدين مثلا ، وبديهى أن وزيراً وعالماً كابن سينا له تلك المكانة الاجتماعية لا يعقل أن يظهر عازفاً أو مغنياً ، ولكن من يقرأ مؤلفاته الموسيقية لا يشك مطلقاً بأنه كان عملياً أيضاً ، لأن أساوب معالجته لموضوع الموسيقى أساوب عالم متضلع بنواحيها العملية وخبير بدقائق العزف بالآلات .

ما قولكم أيها السادة فى كلام كهذا : « وقد أعان هذا السبب سبب من جهة الآلة، وهو أن الحاجة مست فى تقدير النغم إلى الدساتين، واضطرت إلى أن تستعمل عليها الأصابع وعسر فى ابتداء الأمر أن يحرك الكف والأصابع معاً ففرض على الكف السكون وعلى الأصابع الحركة . . . . »

وهذا : « فشد على الربع أول الدساتين منسوباً إلى الخنصر وشغلت الإبهام بالضبط وبقى للتصرف فى ما بين حدى ذلك الربع أربعة أصابع وتعذر استعمال الوسطى والبنصر معاً حيث تستعمل الخنصر والسبابة فاستعملت معهما إما الوسطى دون البنصر ، وإما البنصر دون الوسطى . »

وهذا أيضاً: « وذلك فى شدهم الدستان المعروف بوسطى زلزل ، فبعضهم ينزله يسيراً وبعضهم يصعده يسيرا . ثم لا يميزون الفرق بينهما . وأيضاً فانهم لا يفرقون بين الفضلة وبين البعد الذى بين الواسطتين فيستعملون أحدهما بدل الآخر ، ولا يبعد أن يكون من أصحاب الصناعة من يدق سمعه ويفطن لهذه الفروق »

ألا ترون – سيداتى وسادتى – أن أقوالا كهذه من المستحيل أن تصدر عن شخص درس الموسيقى على الورق ؟

وهناك الدليل الأكبر وهو هذا المثال اللحنى الآنف الذكر ، فهل يمكن أن يؤلف شخص لحناً ولا تكون النغمات مطبوعة فى عقله ؟ وهل يتأتى مثل هذا من غير المران العملى فى الموسيقى ؟

وأيضاً وصفه للترعيد والتزييح والتوصيل ، هذه الأمور العلمية البحتة ؟ من يدرى ؟

ألا يجوز أن تكون هذه من إبداعه ؟ ويكون بهذا قد أحدث فى زمانه انقلاباً فى « التكنيك » للعود كما أحدث « باجانينى » للكمان و « ليست » للبيانو ؟.

أنا أجد نفسى مقتنعاً بأنه كان موسيقياً نظرياً وعملياً ، وأرانى فخوراً بأن أكون أول من يقول : إبن سينا كان فناناً .

هذا بعض ما سمح به الوقت لمعالجة مثل هذا الموضوع . ولاشك أنكم شعرتم الآن – مثلما شعرت أنا عندما فكرت فى كتابة هذا البحث – بأنه علىّ أن أطالع مؤلفات الموسيقيين العرب الذين سبقوا ابن سينا كالكندى والفارابى – على الأقل – إن لم أطالع مؤلفات اليونانيين كأرسطو وبطليموس وأقليدس . ولكن ما حيلتى ؟ إن هذه الكتب لا توجد فى بلادى ، وهى ما زالت مخطوطات مبعثرة فوق رفوف خزائن كتب لندن ومدريد وميلانو وبرلين واستنبول ، ولم يتهيأ لى تصويرها بعد ، إذن لاستطعت ربما أن أفى – بصورة أدق – حق ابن سينا هذا الفنان الذى أشعر بأن فضله على الموسيقى كان كثيراً .

* * *

ملاحظة :

فى أثناء المناقشة التى تلت إلقاء هذا البحث تفضل حضرة العالم الفاضل السيد محمد محيط الطباطبائى المستشار الثقافى بالسفارة الإيرانية فى العراق فأفاد بأن فى إيران سبع نسخ خطية كاملة من كتاب الشفاء لابن سينا تحوى قسم الموسيقى وهى متفرقة فى خزائن الكتب التالية :–

نسختان بمكتبة مشكاة بكلية الحقوق بطهران .

نسختان بمكتبة مجلس شورى ملى بطهران .

نسخة واحدة بمكتبة السپاه سالار بطهران .

نسخة واحدة بمكتبة نصر الله التقوى بطهران .

نسخة واحدة بمكتبة استانة رضوية بمشهد .

ونحن نضيف هذا الخبر إلى بحثنا شاكرين للعالم الفاضل هذه المعلومات القيمة .

الأراجيز الطبية

مما أهمله التاريخ من تراث ابن سينا

للأستاذ شارل كونس

سيداتي سادتي :

أشكر هذه المناسبة السعيدة التي أتاحت لي شرف المشاركة في مهرجان العيد الألفي للشيخ الرئيس ابن سينا ، في بغداد عاصمة ملك الرشيد ، ووارثة حضارة الرافدين ، كما أني أشكر الحكومة العراقية لتفضلها بتوجيه دعوتها إليّ لمشاهدة هذه الحفلات العلمية ، وأنوه بفضل جامعة الدول العربية ، حينما طوقتني جميلا ، وأسدت إلي معروفاً ، فدعتني لمشاركتها في أبحاث لجنتها التي أعدتها لإحياء هذه الذكرى العاطرة ، وبعث تراث ذلكم الفيلسوف الكبير .

وإني لأشعر بالغبطة البالغة ، والشرف العظيم ، حينما أراني واقفاً في محتشد عربي ، يجمع جهابذة العلماء ، وأعيان الفضلاء ، من كل باحث نحرير أو شاعر بليغ ، أو كاتب مجيد ، أو خطيب منطيق ، وإن كانت الديار بعيدة ، والأوطان نازحة ، فان بيننا من الإعجاب بالشيخ الرئيس ، وتقدير محامده ، وعرفان مواهبه ، رحماً ماسة ، ونسباً جامعاً .

أو يختلف ماء الوصال فماؤنا عذب تحدر من غمام واحد
أو يفترق نسب يؤلف بيننا أدب أقمناه مقام الوالد

وإن مشاركة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ، في هذا المجتمع الكريم ، لتعد رمزاً صادقاً ، ودليلا ناطقاً ، على تعاون الشرق والغرب في إحياء ذكرى فيلسوف عالمي ، وطبيب طبقت شهرته الخافقين .

ولقد كانت حياة ابن سينا حياة فذة بين الفلاسفة ، ونادرة فريدة بين أقطاب العلماء ، تعددت فيه جوانب النشاط ، وتنوعت صنوف المعرفة ، فكان

فى الطب إمام عصره غير مدافع ، وفى الفلسفة نسيج وحده غير معارض ، وله فى السياسة رأى نافذ يصيب به مقطع الحق وفصل الخطاب ، وكان أيضاً شاعراً متصرفاً باللغتين الفارسية والعربية ، ومعلماً انتظمت حوله حلقات الدروس ، وشدت إليه الرحال ، وقصده طلاب المعرفة من كل مكان .

وقد ألقى الباحثون أضواء على تلك الجوانب المختلفة ، عدا الجانب التعليمى الطبى منها ، فانه ما زال فى زاوية مهملة من زوايا التاريخ ، وإلى الآن أقصر الكلام على هذا الموضوع ، وأحاول – جهدى – أن ألقى بعض الضوء عليه ، لعلى بذلك أكون قد كشفت ناحية مهمة فى حياة الشيخ الرئيس .

وابن سينا بوصفه معلماً ، اقتضى عمله شيئين مختلفين ، أولهما وضع مؤلفات جامعة أودعها آراءه الخاصة ، وآراء من سبقه من الفلاسفة والأطباء ، ضمنها ما أدخل عليها من زيادة أو تعديل . وفى هذا المضمار وضع كتاب الشفاء والنجاة والإشارات فى الفلسفة ، وكتاب القانون فى الطب ، كما وضع فى ذلك رسائل أخرى مفصلة . وثانيهما وضع مؤلفات مدرسية ، لتيسير الحفظ وتقريب المعرفة ، ولهذا الغرض وضع أراجيز علمية ، إما فى المنطق ، وإما فى الطب .

واختيار الأراجيز لإيداع المعلومات العلمية متساوق مع الفطرة ، جار مع الطبع ، لما فى الرجز من الجرس الموسيقى ، وما يتبع ذلك من معاونة الذاكرة على الحفظ ، وقدرتها على التذكر .

والمعروف أن أول من استعمل الرجز للغرض التعليمى هو أبان بن عبد الحميد اللاحقى المتوفى سنة مائتين ، حين نظم ترجمة كتاب كليلة ودمنة وبعض الكتب الأخرى ، المترجمة عن الفارسية ، وحين نظم أيضاً بعض أبواب الفقه تيسيراً للحفظ على صبيان البرامكة ، وتابعه ابن عبد ربه صاحب العقد الفريد المتوفى سنة ثمان وعشرين وثلثمائة ، فوضع أرجوزته المشهورة فى العروض ، وأرجوزته الثانية فى غزوات معاصره عبد الرحمن الناصر ، الخليفة الأموى بالأندلس . وقد ظل استعمال الشعر التعليمى وسيلة من الوسائل المدرسية على مدى العصور المتطاولة ، ليس فى الشرق وحده ، بل إنه قد شاع فى بلاد الغرب نظم المعلومات الطبية وغيرها باللغة اللاتينية فى العصور الوسطى ، وفى اللغة الفرنسية وغيرها

من اللغات الحديثة فى العصور القريبة، والمعروف أن مدرسة سالبرن الطبية المشهورة فى إيطاليا وضعت منظومة طبية ، اتخذت أداة للحفظ والدرس فى سائر المدارس الطبية المعاصرة لها .

وابن سينا وإن كان قد سبق فى استعمال هذا النوع التعليمى فى التأديب والعروض والفقه والتاريخ ، إلا أنه كان أول من اتخذه أداة للتعليم فى الطب والمنطق ، بل إنه قد استعمل بعض بحور الشعر كالكامل والطويل فى هذين الغرضين أيضاً ، وإن كان ذلك قليلا .

هذا ، والمعروف أن ابن سينا كان شاعراً ، وقصيدته العينية المشهورة دليل شاعريته الصادقة وإحساسه الدقيق ، وليس عجيباً أن يتناول ابن سينا الشاعر النظم التعليمى كمعلم وصاحب مدرسة . والرجز المزدوج فى اللغة العربية أوطأ مركبا ، وأقرب منالا ، وأوسع نطاقا ، لسهولة تفاعيله ، وقرب مأخذه ، وقدرته على استيعاب صنوف العلوم المختلفة ؛ فكان عليه أن يستعمل هذه الوسيلة لنشر آرائه ، وبسط نظرياته . وكثير من شعراء العربية كان لهم فى الرجز نصيب كبير من أبان بن عبد الحميد اللاحق فى العصر العباسى إلى عصرنا الحاضر ، وهذا شوقى أمير الشعراء ومطران شاعر القطرين ، كانا فى الشعر لا يشق لهما غبار ، وفى الوقت ذاته فإنهما قد ضربا فى الأراجيز العلمية بسهم وافر ، وبلغا فى تلك البابة شأواً بعيداً ، ولأولهما ديوان دول العرب وعظماء الإسلام ، ولثانيهما ديوان إلى الشباب ، وكلاهما نظم من بحر الرجز .

ولم يذكر واضعو التراجم للشيخ الرئيس شيئاً من أراجيزه الطبية ، حتى ابن أبى أصيبعة نفسه أهمل ذكرها على كثرة ما ذكر من مؤلفاته ورسائله ، ولايعنى هذا الشك فى نسبة تلك الأراجيز إليه ، فالثابت حقاً أنه وضع الأرجوزة الألفية المشهورة فى الطب ، وأن أبا الوليد ابن رشد الفيلسوف قد شرحها ، كما شرحها غيره من الأعلام ، على حين أنها لم تذكر فى ثبت مؤلفاته .

وأغلب الظن أن مؤلفاته الكبيرة قد علت شهرتها ، وضاء سناها ، فأخفى ذلك مؤلفاته الصغيرة ، وكثيراً من رسائله النادرة ، وأن آراءه العليا فى الطب والفلسفة والمنطق قد حملت الناس فى مختلف العصور على التقليل من أهمية ما نظمه فى أراجيزه العلمية .

ومهما يكن من شيء ، فنحن الآن أمام محصول وافر من منظوماته ، حفظته دور الكتب المختلفة فى أنحاء العالم ، وقد يكون هناك مقدار لم يصل إلينا بعد ، وربما تكشف عنه الأيام . وإليكم بياناً لهذه الأراجيز ، أسرده مرتباً بحسب عدد أبيات كل أرجوزة ، من أكثرها إلى أدناها .

١ – الأرجوزة الكبرى ، وتسمى الألفية ، وإن كان عدد أبياتها ألفاً وثلثمائة وستة عشر بيتاً ومطلعها :

الطب حفظ صحـــــة برء مرض   من سبب فى بدن من عـــــرض

وفى بعض النسخ مقدمة أولهـــا :

الحمـــــد لله المليك الواحـــد   رب السموات العلى المـــاجد

وهى مقسومة قسمين : قسم علمى وقسم عملى ، ويبتدئ أولهما بذكر الأمور الطبيعية ، ويشتمل على جميع المسائل الطبية ، مع الإيجاز الذى يقتضيه النظم بذكر الأركان ، ثم يذكر الأمزجة وتأثيرها ، ويمضى حتى ينتهى بذكر وجوه العمل عند الحكم بالأدلة .

وأما القسم العملى فيبتدئ بتقسيم العمل إلى فصلين : فصل فيما يعمل باليد ، وفصل فيما يعالج بالدواء ، ثم يمضى فى غير ذلك إلى أن ينتهى بفصل فى علاج الخلع فى العظم ، ويختم الأرجوزة بقوله :

وقـــد فرغت من جميع العمل   والآن أقطعه بقـــول مكمل

وقد كانت هذه الأرجوزة موضوعاً لعناية كثير من الشراح ، وصل إلى علمنا منهم أبو الوليد ابن رشد ، وابن طملوس ، وأحمد بن عبد السلام الصقلى وعبد الحميد بن هبة الله المدائنى ، ومحمد بن اسماعيل ، وأحمد بن محمد بن المهنأ ؛ كما أنه قد ذيل عليها موسى بن هارون بن عزرون بأرجوزة فى الحميات وقد سارت شهرتها مسير الشمس ، وذاعت بين الشرق والغرب ، وترجمت مع شروحها إلى اللاتينية ، لغة العلم فى العصور الوسطى ، وطبعت فى أواخر القرن الخامس عشر الميلادى فى البندقية . وكان المتعلمون فى المدارس الطبية فى أوربا يحفظونها ، ويتدارسونها ، ويعدونها ضرورة علمية لا غنى عنها .

٢ – الأرجوزة التى عنوانها « فى المجربات » وعدد أبياتها مائتان واثنان وخمسون بيتاً ، استهلها بقوله :

بدأت باسم الله فى النظم الحسن   أذكر ما جربته طـــول الزمن

وهى نصائح طبية شتى ، استخلصها من تجاربه الخاصة وختمها بقوله :

هذا الذى جربته فى عمـــرى   نظمته للمقتنى (فى) إثـــرى

ونجد فى بعض مخطوطات هذه الأرجوزة الإشارة إلى أنه نظمها قبل وفاته بأربعين يوماً .

٣ – أرجوزة فى التشريح ، عدد أبياتها مائة وثمانية وستون بيتاً ، أولها

الحمـــد لله على تهـــذيبى   وعاصمى من أم تهـــذى بى

وتتضمن معلومات مفصلة ، فى العظام والعضل والأعصاب والشرايين والأوردة ثم الدماغ .

٤ – أرجوزة فى الفصول الأربعة ، وتحتوى على مائة وأربعين بيتاً ، وأولها

يقول راجى عفـــوه ابن سينا   ولم يـــزل بالله مستعينا
يا سـائل عن صحة الأجسـاد   اسمع صحيح الطب بالإسـناد

وموضوعها اختلاف تدبير الصحة بحسب الفصول السنوية المختلفة ، التى تؤثر فى البدن ، وهذا المعنى الطبى كان يقوم به أطباء اليونان ، ولهم فيه رسائل ، زاد ابن سينا على نصائحهم كثيراً ، وتنتهى هذه الأرجوزة بقوله :

فهـــكذا علمنى العـلـيم   وقال احفظ ما حكى الحكيم
من علم بقـــراط وجالينوس   وفضل ســـقراط وبطليموس

ولها شرح مطول دقيق لمدين بن عبد الرحمن القوصونى الطبيب المصرى

٥ – أرجوزة فى الاستدلال على صحة البدن عن طريق النبض أو البول ، وعدد أبياتها مائة وأحد عشر بيتاً .

أولهـــا :

وبعد فالنبض دليل صـــادق   يعـــرفه من الأطبا الحاذق

وآخـــــرها :

وآن أن نختم ما نظمتـــــــه بحمد مولانا تعالى ذكره

٦ - أرجوزة فى حجر الذخيرة ، وعدد أبياتها مائة بيت ، ومطلعها :

يا سـائلى عن حجر الذخيرة فإن منـــافعه كثيرة

من وجع يكون فى الوسـط ونقطة تأتى له لم تخـطى

وحجر الذخيرة هذا دواء مركب ، يصلح البدن ، وأشك فى نسبة هذه الأرجوزة للشيخ الرئيس ، لما فيها من الكلمات المستحدثة ، والتراكيب العامة ، مع اضطراب الوزن وضعف التأليف .

٧ - أرجوزة فى التشريح ، أصغر من سابقتها ، وتحتوى على تسعة وثمانين بيتاً ، وأولها :

الحمـــــد لله معلل العلل وخالق الخلق القـديم الأزلى

أوجدنا من هـــذه الأركان أربعة محكمة البنيـــــان

وفيها وصف موجز لأعضاء الجسم ووظائفها ، وأشك فى نسبة هذه الأرجوزة أيضاً للشيخ الرئيس للتعليل الذى ذكرته آنفاً .

٨ - أرجوزة فى تدبير الصحة وعدد أبياتها سبعة وستون بيتاً ومطلعها :

الحمـــــد لله اللطيف الكافى الواحد الفـرد الحكيم الشـافى

٩ - الأرجوزة المسماة الأرجوزة فى الوصايا الطبية ، وعدد أبياتها ثلاثة وسبعون بيتاً وأولهـا :

أول يـوم تنزل الشمس الحمل فاشرب المـاء فاتراً على عجل

وموضـوعها نصائح طبية متفرقة ، لا ينتظمها غرض واحد .

١٠ - أرجوزة لطيفة فى وصايا أبقراط فى القضايا الخمس والعشرين ، عدد أبياتها ثمانية وأربعون بيتاً ، وأولها :

يا رب سر لم يـزل مخـزوناً مكتماً بين الورى مـــكنوناً

وموضوعها وصف علامات الموت ونذره بكل دقة ، وآخرها :

فهذه جملة ما كان ادخر من سر بقراط الحكيم واعتبر
فاحفظه إن كنت حفيظاً للحكم تكن فى الطب رفيعاً كالعلم

* * *

وكما كان للشيخ الرئيس أثر كبير فيمن خلفه من الفلاسفة والأطباء ، بفضل ما أذاعه فى كتبه الكبيرة ، كذلك كانت طريقته فى استعمال الرجز كوسيلة لتعليم الطب، فقلده الكثيرون ممن جاء بعده ، ونظموا فى هذا السبيل، أذكرمنهم ابن عزرون فى القرن الخامس، فقد ذيل الألفية بأرجوزة فى الحميات. وفى القرن السابع وضع ابن المناصف أرجوزة فى خلق الإنسان ، ومحمود الشيبانى فى الفصد ، والمفضل بن ماجد فى الطب بوجه عام ، ومحمد بن عباس فى الترياق . وفى القرن الثامن وضع أحمد بن حسن الخطاب أرجوزة أجمل فيها المعلومات الطبية المعروفة فى عهده ، وكذلك الخضر بن على ، كما وضع لسان الدين بن الخطيب بالأندلس أرجوزتين ، إحداهما فى الأغذية ، وثانيتهما فى الترياق . وفى القرن التاسع صنع أبو الوليد ابن الشحنة منظومة طبية شاملة ، ومحمد بن قرقماس فى البلاذر . وفى القرن العاشر ألف منصور بن عبد الرحمن أرجوزة فى حفظ الصحة ، ومحمد بن إبراهيم بن الحنبلى نظم كتاب برء الساعة لأبى بكر الرازى رجزا . وفى القرن الحادى عشر نظم داود الأنطاكى الضرير ألفية فى الطب ، وكذلك على بن عبد الواحد السجلماسى . وفى القرن الثالث عشر نظم على بن الطحان الأزهرى أرجوزة فى الطب عامة .

وبعد ، فانى أعتقد أن هذه الثروة العلمية التى أخفاها الزمان طويلا ، وأهملها واضعو التراجم لابن سينا تستأهل أن تنشر ، وقد شرعت فى نشرها ، وأملى أنه بعد ذلك سيجد الدارسون فيها موضعاً للبحث ، ويلقى ضوء على هذا الجانب العظيم من تراث ابن سينا إن شـــاء الله .

ويسعدنى أن أنتهز هذه الفرصة فأبين للمؤتمر الموقر ما يقوم به المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة من المشاركة العملية نحو تخليد ذكرى الشيخ الرئيس ابن ســـينا .

فقد نشر معهدنا ثلاثة كتب ؛ هى : الناحية السياسية والاجتماعية عند

ابن سينا ، للدكتور محمد يوسف موسى الأستاذ بجامعة فؤاد الأول بالقاهرة ، والمقدمات الفلسفية للتصوف السينوى للأستاذ لويس جارديه ، ورسالة النكت فى أحوال الشيخ ابن سينا للدكتور أحمد فؤاد الاهوانى الأستاذ بجامعة فؤاد الأول ، ويسرنى أن أقدم لكم هذه الكتب للاطلاع عليها .

وهذه الكتب الثلاثة أنموذج لما يتبعها من المنشورات التى تدور حول مؤلفات ابن سينا ، إما بنشر النصوص نشراً علمياً – وخاصة ما لم ينشر منها – وإما بدراسة آرائه وفلسفته وكتبه .

وإنى أعرض عليكم ثبتاً بأسماء الكتب التى يعدها أعضاء المعهد وأصدقاؤه :

١ – سفر يشتمل على مقالات مختلفة لنخبة من حضرات المشتغلين بالتراث السينوى ، منهم الأستاذ لويس ماسنيون والدكتور إبراهيم بيومى مدكور ، والأستاذ كوربان ، والأستاذ رايس ، والأستاذ فايدا ، والدكتور محمد كامل حسين ، والدكتور احمد فؤاد الإهوانى ، والدكتور مراد كامل ، والدكتور عثمان أمين ، والأستاذ محمد بن تاويت الطنجى وغيرهم . . .

٢ – مراسلات ابن سينا بتحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم مدير القسم الأدبى بدار الكتب المصرية .

٣ – « الفصول المستفادة من مجالس النظر » بتحقيق الأستاذ فؤاد سيد أمين المخطوطات بدار الكتب المصرية .

٤ – رسالة « حفظ الصحة » بتحقيق الأستاذ فؤاد سيد .

٥ – « رسالة السياسة » بتحقيق الدكتور سامى الدهان .

٦ – « رسالة البرقة الحمراء » بتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الإهوانى .

٧ – « الخطبة الغراء » مع شرحها بتحقيق الأستاذ إبراهيم الابيارى .

٨ – « كتاب الحكمة العروضية » بتحقيق الأب قنواتى .

٩ – « الهـــداية » بتحقيق الأب دى بوركى .

١٠ – دراسة عن تفسير القرآن الكريم عند ابن سينا بقلم الأب جوميه .

١١ – دراسة عن علم الأخلاق عند ابن سينا بقلم السيدة ريموندون .

١٢ – « عيون الحكمة » بتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى .

١٣ – وقد قمت باعداد نشر مؤلفات أخرى لابن سينا ، بعضها فى الطب وهى « الأراجيز الطبية » بشروحها العربية وترجماتها اللاتينية ، وبعضها رسائل فلسفية – تكملة لـ « رسالة العروس » التى نشرتها فى مجلة الكتاب – ومنها :

« رسالة فى إثبات المبدأ الأول » .

« رسالة فى المبدأ والمعـاد » .

ويسرنى أن أعرض عليكم نماذج مطبوعة من هاتين الرسالتين .

١٤ – وسأنشر أيضاً « الرسالة المنامية » وأعلق عليها بملاحظاتى على تطور علم تعبير الرؤيا فى الشرق .

١٥ – وأخيراً أنشر فهرست الكتب والمقالات التى تدور حول ابن سينا بمختلف اللغات .

الجراحة عند ابن سينا[1]

للأستاذ كاظم اسماعيل جوركان

لقد تفوق ابن سينا على معاصريه بمعلوماته الطبية والجراحية تفوقاً عظيماً . فانه لم يكن ملاحظاً دقيقاً فحسب ، بل كان أيضاً مبتكراً فى الميدان التجريبى . وإذا كانت دراسة الطب فى عصره لم تسمح باجراء العمليات الجراحية الكبرى ، فانه امتاز بما نسميه الآن الجراحة الصغرى . وإنا لنجد آراءه فى هذه الجراحة معروضة عرضاً مفصلا فى كتابه الشهير « القانون » . وذلك أنه بعد أن يصف الأمراض الخاصة بكل عضو ، يضيف ملاحظاته الجراحية . وقد أورد المحاضر الفاضل أمثلة على ذلك ، كجراحة خراج فى الدماغ ، والسرطان ، والمجارى البولية .

(١) تلخيص المحاضرة التى ألقيت بالفرنسية ، انظر النص الكامل فى القسم الافرنجى .

الشيخ الرئيس ابن سينا الكحال

بقلم الدكتور مصطفى شريف العانى

قدم الدكتور العانى لموضوعه عن ابن سينا الكحال بنبذة عن تاريخ الطب عند العرب الأقدمين ، وانتقال التراث اليونانى إلى العرب ، ثم أشار إلى ابن سينا الطبيب بوجه عام ؛ إلى أن قال :

لقد عالج ابن سينا فى موسوعته ، أعنى القانون ، أمراضاً منوعة ، ووضع أدوية مختلفة ، واستعمل كل ما هو معروف بحينه ، مقتبساً بعضها من كتب من سبقه ، مضيفاً إليها كثيراً من تجاربه بأسلوب واضح بالرغم مما كان يسيطر على عهده من أفكار شاذة . ولقد قال الأستاذ كامتون فى كتابه تاريخ الطب : ما على الإنسان إلا أن يقرأ جالينوس ، ثم ينتقل إلى ابن سينا ، ليرى الفارق بينهما ، فالأول غامض ، والثانى واضح كل الوضوح . والتنسيق والمنهج المنظم سائدان فى كتابة ابن سينا ، ونحن نبحث عنهما عبثاً فى كتابة جالينوس . ولقد تناول الأستاذ جملة من التصحيحات التى لا مجال لذكرها الآن ، والتى أدخلها ابن سينا على طب الأقدمين ، فى عوارض الجنون ، والفالج ، وأمراض الكبد والصدر، والجراحات، وعلاقة بعض الأمراض بالخمر، فاذا هى خطوات أجيال خطاها رجل واحد قل نظيره . وها نحن الآن أمام قبس مما أضاء به عصره ، وأمام خلاصة من مجموع ما أنتجه فى زمانه ، ولمن أتى بعده طيلة أجيال . نحن الآن أمام موسوعة طبية كبرى (انسكلوبيديا طبية) قال عنها الأستاذ بوللوك إن كتاب القانون ترجم إلى اللغة اللاتينية من قبل مجموعة من المؤلفين ، وترجم عن اللغة العربية ، وبقى الكتاب المعول عليه فى أوروبا خلال خمسمائة سنة. وقد ترجم الأستاذ هيرشبرج القسم الخاص بالعين إلى اللغة الألمانية، ولاحظ أن التراجم اللاتينية حوت كثيراً من الأغلاط بعد أن رجع إلى الأصول

اليونانية التي اعتمد عليها ابن سينا . ولاحظ هذا العلامة أنه أضاف كثيراً من الأفكار وشرح ما طبقه من التجارب العملية التي لم تكن معروفة من قبل عند اليونان . وبذلك خرج العلامة هيرشبرج بترجمة صحيحة بقسم العين من كتاب القانون إلى اللغة اليونانية والألمانية . . .

ولكي أقدم موجزاً عن قانون ابن سينا أود أن ألخص تبويبه الذى كان من ضمنه قسم العين . إن القانون فى الطب كتاب اشتمل على القوانين الطبية الكلية والجزئية تكلم فيها عن الأمور العامة فى قسمى الطب العملى والنظرى ، ثم تكلم فى كليات أحكام الأدوية المقررة ثم فى جزيئاتها ، ثم فى الأمراض الواقعة بعضو عضو إلى آخره . . . وقد قسمه إلى خمسة كتب .

الأول : فى الأمور الكلية فى علم الطب ، وبها أربعة فنون .

الثانى : فى الأدوية المفردة الموضوعة على حروف الجمل ، ويشتمل على جملتين .

الثالث : فى الأمراض الجزئية الواقعة لأعضاء الإنسان ويشتمل على اثنين وعشرين فناً .

الرابع : فى الأمراض الجزئية التى إذا وقعت لم تختص بعضو ، وفى الزينة ويشتمل على سبعة فنون .

الخامس : فى الأدوية المركبة وهو الأقرباذين ويشتمل على مقالات عدة وجملتين .

أما نصيب العين فى هذه الفنون فكان من الكتاب الثالث فى الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الإنسان وقد كان البحث عنها داخلا فى الفن الثالث ، الذى اشتمل على عدة مقالات .

لقد عثر على مجموعة من أقسام القانون ، وعثر عليه جملة وطبع فى عدة لغات ، واحتوت عليه مكتبات عالمية عديدة منجماً وكاملا . وقد وجدت رسالة فى طب العين التقطها أحد أطباء العيون من هذه الموسوعة وهى لاتزال مخطوطة ، كما وجدت عدة حواشى وشروح لكلياته وجزئياته. وها هو قسم العين أمامنا هذا القسم الذى أرانا إياه ابن سينا فى كتابه القانون . وقد رأيت أن أعتمد

فى الدرجة الأولى على الطبعة المصرية المطبوعة ببولاق – ١٢٩٤ هـ – ذلك أن طبعة روما – ١٥٩٣ م – جاء فيها كثير من الأغلاط المطبعية والعلمية معاً، أشرت اليها فى غير هذا المكان . لقد تطرق ابن سينا إلى بحث العين فى الجزء الثانى من الطبعة المصرية. وفى المقالة الأولى من الفن الثالث يقول : « . . . الفن الثالث فى تشريح العين وأحوالها وأمراضها وهو أربع مقالات .

المقالة الأولى : كلام كلى فى أوائل أحوال العين وفى الرمد .

المقالة الثانية : فى أمراض المقلة وأكثره من العلل التركيبية والاتصالية .

المقالة الثالثة : فى أحوال الجفن وما يليه .

المقالة الرابعة : فى أحوال القوة الباصرة وأفعالها » .

فى هذه المقالات الأربع شرح لنا كل ما هو معروف عن العين فى عهده مستمداً ذلك من دراسته لكتب من سبقه ، مضيفاً إليه كثيراً من عندياته نتيجة تجاربه الكثيرة. لقد ذكر لنا الأقسام الشفافة فى أول بحثه عن العين ليفسر لنا كيفية الرؤية ابتداء بالعصبتين المجوفتين ويقصد بهما العصبين البصريين (Nerfs optiques) اللذين يأتيان من الدماغ ويدخلان الحجاج حيث تصل شعبهما إلى الجليدية (Lense) أو الجسم البللورى (C.istallin) ويقول عن الجليدية هذه بأنها رطوبة صافية كالبرد والجليد مستدير بغير استحكام فيها بعض العرض وفى وسط العين . أما بياضها ونورها وصفاؤها فلتقبل الاستحالة من الألوان سريعاً ، وهذه الرطوبة تشبه الزجاج ، أما السوائل الأخرى فقد أطلق عليها أسماء أخرى ، كما هو موجود فى الكتب التى سبقته. ومن الجدير بالذكر أنه أتى على ذكر القرنية : القسم الشفاف الذى ينطبق على مقدمة كرة العين ، وقد ذكر أنه عبارة عن غشاء رقيق شفاف لئلا يمنع الأبصار ، وقد سمى بهذا الاسم لمشابهته القرن المرقق بالنحث والجرد وأضعف أجزائه ما يلى قدام ....

إن التشريح النسيجى أظهر لنا كما نعلمه الآن بعد الفحوص أن القرنية نسيج يتكون من خمسة طبقات أو أغشية لا يزال إحداها يدعى بغشاء ديسمة (Membrane Descemet) ولا يزال الآخر يدعى بغشاء بومان (M. Baumann) اللذين أتوا بعده بسنين. أما ابن سينا ومن سبقه فقد لاحظوا – بدون الاستعانة

بمجهر أو بمقاطع تشريحية- أقول لقد لاحظوا أن القرنية هذه المرفقة بالنحث عبارة عن غشاء رقيق مؤلفة من طبقات رقاق كالقشور المتراكبة إن انتشرت منها واحدة لم تعم الآفة؛ هذه القرنية ملتصقة بما يدعى بالصلبة ترتكز بواسطة عضلات دقاق وفى داخل الكرة التى ترتبط بهذه العضلات المائع الزجاجى. ويلى القرنية الرطوبة البيضية أو سائل الغرف الأمامية. هذه الرطوبات الثلاث تحيط بها ثلاث طبقات: الطبقة الشبكية أو الحجاب الشبكى، والطبقة الثانية شبيهة بالمشيمية، والطبقة الثالثة خلف الثانية تلى العظم وهى صلبة وتدعى بالطبقات الصلبة، وتحيط بهذه الطبقة من خارج طبقة أخرى تختلط بعضل حركة الحدقة وتمتلىء لحماً أبيض (يقصد نسيجاً شحمياً) دسماً ليلى الجفن والعين ويمنعهما من أن يجفا وهذه الطبقة تدعى بالملتحمة. وفيما عدا ذلك فيوجد الهدب، الذى خلق ليدفع ما يطير إلى العين وينحدر إليها من الرأس ولتعديل الضوء بسواده، إذ السواد يجمع نور البصر وقد جعل مغرسه غشاء يشبه الغضروف ليحسن انتصابها عليه فلا يضطجع لضعف المغرس وليكون للعضلة الفاتحة للعين مستنداً. وعدا كل ذلك فان هناك ثقبة تدعى بالعينية، وهى ما ندعوها بالحدقة أو البوه بوه التى وجدت من قدام المقلة لئلا يمتنع تأدى الأشباح إلى الداخل، إذ من هذه الثقبة تقع التأدية، وإذا انسدت منع الإبصار. ثم يفسر فى فصل آخر من هذه المقالة أحوال العين وأمزجتها والقول الكلى فى أمراضها والتعرف على أحوال العين من حيث المنظر (par inspection) والحس (p. palpation) والحركة (p. mouvement) والأوعية (p. vaisseaux) واللون (p. couleur) والحجم (p. volume) ويعطى لكل صفة من هذه أعراضاً خاصة. وقد فسر بعد النظر وقصره والعين الطبيعية إذ قال فى ذلك «فانها إن كانت تبصر الخفى من بعيد ومن قريب معاً، ولا تتأذى بما يرد عليها من المبصرات القوية، فهى قوية المزاج معتدلة. وإن كانت ضعيفة الإبصار على خلاف ذلك؛ فى مزاجها أو خلقتها فساد. وإن كانت لاتقصر فى إدراك القريب وإن دق، وتقصر فى إدراك البعيد فروحها صاف صحيح لميل تدعى الأطباء أنه لا يفى للانتشار خارجاً لرقته، ويعنون بذلك الشعاع الذى يعتقدون أنه من جملة الروح، وأنه يخرج فيلاقى

المبصر. وإن كانت لا تقصر فى إدراك البعيد، فان أدنى منها الدقيق لم تبصر، وإن نحى عنها إلى قدر من البعد وأبصرته ، فروحها كبير كدر صاف لطيف ، بل رطب ومزاجها رطب تدعى الأطباء أنه لا يرق ولا يصفو إلا بالحركة المتباعدة . وهكذا يصف العين الطبيعية (emmétropie) والقصيرة النظر (myopie) والبعيدة النظر (hypermétropie) هذا ما يتعلق فى أمر خروج الشعاع والنظر إلى الجسم المرئى ، أما ما يتعلق بأمر إصابة العين وفى أمر التهاباتها، فانها إن كانت جافة فانها لاترمض ألبته (أى لا تفرز صديداً) فهى يابسة، وإن كانت ترمض بافراط فهى رطبة جداً، ومعنى كل هذا أنه سار على نمط من سبقه من حيث العوامل الالتهابية، وفسرها بأنها نتيجة عوامل مرضية أخرى ناتجة عن اضطرابات فى الدماغ والرأس والحجب الخارجة . وإذا ما كانت عوارض العين ناجمة عن شركة الدماغ دل على أن فى الدماغ بعض الآفات التى تنم عنها الأوجاع والآلام الشديدة، وتدل عليها العطاسات والحكة فى الأنف والسيلان الدمعى ألخ . . ما فى ذلك . هكذا يستمر فى تفسير بعض العلامات وطرق المعالجة ، كما سنأتى عليها وعلى تفسيرها .

لقد سار فى معالجات العين على طريقة من سبقه من حيث الأدوية المعروفة، ولكنه اختلف عن بعضهم فى وصفات وصفها بنفسه، وركبها بعد التجربة على كثير من مراجعيه .

لقد أتى فى مقالته الثانية على أمراض الكرة العينية، والتى دعاها بالمقلة وابتدأ بما يصيب القرنية . وقد صنف القروح (ulcères) تصنيفاً لا يفرق عن ما نعرفه الآن إلا بقليل، ذلك أنه قد يحدث فى العين نفاخات مائية (صديدية) فى بعض قشور القرنية، التى هى أربع طبقات عند قوم، وعند الباقين ثلاث طباق، فتحتقن هذه المائية بين قشرتين من هذه الطبقات الأربع وأغورها (أى أعمقها أخطرها) أردؤها، ويضع لكل نوع من هذه القروح وصفة خاصة. وقد قسم القروح التى تحدث فى القرنية إلى سبعة أنواع ؛ وإنى لا أزال أتبع فى الكتب الحديثة، فلم أجد أكثر من هذه الأنواع. إن تقسيمنا الحديث من حيث العوامل المحدثة يذكر أن بعض العوامل ينجم عن عوامل جرثومية مرئية كالمكورات البنية (Gonococcus)

والعنقودية(Staphylococcus) والعقدية(Streptococcus) والرئوية(Pneumococcus) وبعضها ناجم عن عوامل أخرى كالحميات الراشحة وكالعصيات السلية أو الطفيليات الافرنجية . ويصف علماؤنا المعاصرون القرح بصفات خاصة كالثعبانية (ulcère serpigineux) وكالمستعصية (u. rebelle) أو البسيطة والحلقية والحاشيوية والعقبولية وثنائية المكروات والحمانية (dendritique) والالتصاقية الخ .

أما أستاذنا فيقسم لنا القروح حسب مشاهداته واعتماده على تصنيف جالينوس الذي يدعوها قروحاً. أما غيره فيدعوها خشونة (كسانوفون) يذكر لنا أستاذنا أن أول القروح قرح شبيه بالدخان يقع على سواد العين منتشر فيه يأخذ موضعاً كثيراً ويسمى الخفي، وربما سمي أيضاً قتاما، والثاني أعمق وأشد بياضاً وأصغر حجماً ويسمى السحاب، وربما سمي أيضاً قتاما، والثالث الاكليلي أي إكليل السواد وربما تجاوز السواد إلى البياض فيرى على الحدقة أبيض وما على الملتحمة أحمر، والرابع يسمى الاحتراق ويسمى أيضاً الصوف، ويكون في ظاهر الحدقة كأنه صوفة صغيرة عليه، أما الثلاثة أنواع الباقية فهي من الأنواع الغائرة (profondes) إحداها تسمى بوثريون أي العميق الغور، وهي قرحة عميقة ضيقة نقية (septique) والثانية تسمى كولوما الحافر، وهي أقل عمقاً وأوسع أخذاً، والثالثة انقوما أي الاحتراق أيضاً وهي ذات خشكريشية في تنقيتها مخاطرة ذلك أن الرطوبة الموجودة فيها (الصديد) تسيل لتأكل الأغشية وتفسد معها العين . ونعبر عن هذه الأنواع الثلاثة بـ (Leucoma, Macula, Nebula) أما أسباب القروح فتحدث في العين إما عقيب الرمد وإما عقيب بثور أو بسبب ضربة وكثيراً ما يكون مبدأ القرحة من داخل فينفجر إلى خارج وربما كان بالعكس .

بعد هذا التصنيف يذكر لنا الأعراض ثم يذكر لنا العلاج اللازم، ويعير أمر انثقاب (perforation) القرنية أهمية كبيرة خشية حدوثه، وإذا ما حدث فيذكر لنا ظهور العنبية (hernie de l'iris) تحت اسم خروق القرنية، وقد فسر سبب ذلك بأنه قد تكون عن قرحة نفذت، وقد تكون عن سبب من خارج مثل ضربة أو صدمة خارقة فحينئذ تظهر العنبية فان كل ما يظهر منها شيئاً

يسيراً سمى الملي والذبابي وذلك بحسب العظم والصغر ؛ وإن كان أزيد من ذلك حتى تظهر حبة العنبة سمى العنبي وقد يكون جروح أكثر من ذلك فيسمى التفاحي وقد يكون أكبر كثيراً فيسمى المسماري ، وذلك متى حال دون انطباق الجفنين .

يصف بعد ذلك البثور أو ما ندعوها بالكثافة (opacité) فيقول عنها ما كان على القرنية يكون إلى البياض ، وما كان على الملتحمة (المنضمة الكروية) يكون إلى الحمرة ؛ ولم يسر في ذكر ذلك على ما سار عليه من قبله بل اكتفى بهذا التلخيص ، ثم ذكر المعالجة . ومن الجدير بالذكر ما ذكره عن المدة تحت الصفاق (Ulcerea hypopion) أو إصابة العين بالقيح تحت القرنية قال عنها : هذه مدة تحتبس تحت القرنية إما فى العمق وإما فى القرب فيشبه موضع القرنية الظفرة ، وقد سماها من قبله كمنة المدة . بعد هذا تكلم عن سرطان العين وهو لا يزال (كما لا نزال نحن) حائراً فى أمر معالجته ؛ فبعد أن يصف أعراضه التى تتصف بوجع وتمدد فى عروق العين ونخس قوى يتأدى إلى الاصداع وخصوصاً كلما يترك صاحبه ، ثم ظهور حمرة فى صفاقات العين وصداع وسقوط الشهوة للطعام ، وهو مما لم يطمع فى برئه ، وإن أطمع فى تسكينه ؛ وذلك ما لا نزال نقول به نحن الآن . إنه لا يزال يشرح أحوال أمراض ملحقات الكرة العينية ، إنه يتكلم عن الغرب أو التهاب القناة الدمعية ويصفه وصفاً علمياً نصفه نحن الآن ويذكر النوع الحاد الذى إذا أهمل أدى إلى حدوث ناسور (fistule) ويذكر طرق المعالجة ويذكر صفة المزمن وعلاقته بالحاد ثم أثر الصحة العامة بجميع ذلك . ولا يزال يتعقب أثر غيره من الكحالين فى أسلوب فصوله فى الكتاب لا يزال يذكر لنا عن كرة العين (المقلة) وعن إصاباتها . إنه يتكلم عن زيادة لحم أو الضفرة إذ يقول قد تعظم هذه اللحمة (Pterygiome) حتى تمنع البصر ، أى أنها قد تصل إلى البوء بوء وللطبيب أن يقطعها أما إذا بقيت زيادة فباستطاعته معالجتها. وهكذا الأمر فى وصف السبل الذى هو عبارة عن غشاوة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة فى سطح الملتحمة والقرنية . وهو يصف طرقاً خاصاً لمعالجته دوائياً وجراحياً كما هو شأننا اليوم . وقد وصف الطرفة أو النزيف تحت

الملتحمة (Hémorragie sous-conjonctivale) بأنها نقطة من دم طرى أحمر أو عميق قد سال عن بعض العروق المتفجرة فى العين بضربة مثلا أو لسبب آخر، مفجر للعروق من امتلاء (زيادة فى الضغط الدموى) أو ورم وقد تكون الطرفة فى الحدقة (يقصد العنبية) نتيجة خرق لطيف فى الحدقة، وما كان فى الملتحمة من الخرق أسلم .

ثم يعلل فى هذا الفصل أسباب الدمعة، ويعطى لكل سبب علاجاً خاصاً . وبالنظر لكلامه فى هذه المقالة عن المقلة فلم نجد مانعاً من الكلام عن الحول الذى يفسره بأنه ناتج عن استرخاء بعض العضل المحركة للمقلة، وكما نعلم الآن أن هناك حولا انسياً وحشياً فانه علل سبب ذلك كما ذكر أسباب الرؤية المضاعفة (Diplopie) لقد ذكر طريقة المعالجة للحول الولادى غير قابل للشفاء إلا إذا أبكر فى علاجه . وطريقة علاج الولادى منه هى تسوية المهد ووضع السراج فى الجهة المقابلة لجهة الحول لتكلف دائماً الالتفات نحوه . وقد يلصق شىء أحمر حول الصدغ للجهة المقابلة وذلك لجلب انتباه الطفل والتطلع إلى الجهة المذكورة بواسطة العين المصابة؛ وهذا الاجراء لا يفرق عما نوحى به الآن ولكن بطريقة أخرى ، والغاية منه هو تقوية العضلات الرخوة المصابة ويستمر فى هذا الفصل فى شرح أسباب حدوث الجحوظ (Exophthalmie) والغؤور (Endophtalmie) . ثم بعد ذلك يلخص لنا مجموعة من حالات الجفن فى مقالته هذه فيذكر عن داء القمل الذى يصيب الأهداب (Phthiriasis) وسبب حدوثه وطريقة معالجته ويذكر عن السلاق (Blepharite) التهاب الأهداب ، ويعرف هذا المرض ويذكر أنواعه الحاد والمزمن أو الحديث والعتيق مع وصف العلاج لكل نوع . ولم يفته ذكر بقية أمراض الجفن الأخرى كالتهابات الأجفان الأخرى وتهيجها ، وقد ذكر عن السدية (Symblepharon) التى هى زيادة لحمية ناجمة عن اختلاط للجرب (التراخوم) أو عن بعض الأمراض الانتانية كالدفتريا مثلا ، وهى كما يعرفها عبارة عن زيادة لحمية يفضل معالجتها بالكى . هناك مرض آخر يدعى بالبرد (أو شلازيون) وصفه بأنه غلظة متحجرة فى باطن الجفن ويكون (البياض يشبه البرد). ثم ذكر عن الشعيرة

(Orgelet) التى هى عبارة عن ورم مستطيل على حرف الجفن (حافة الجفن) يشبه الشعير فى شكله . ويأتى بعد ذلك على ذكر بعض أمراض أخرى طارئة على الجفن . والمهم فى هذا الموضوع هو الجرب التراخوم الذى قسمه إلى أربع درجات وهو التقسيم الذى لا نزال تعتبره الآن وقد دعى باسم — ماك كوللان (Mc. Callin) الكحال الانكليزى وقد سار فى تقسيمه هذا على نمط من سبقه أمثال حنين والرازى وعلى بن عيسى وغيرهم فجعل من الداء الحبيبى (جرب العين) أربعة أنواع : النوع الأول يسمى الرقيق والثانى طراخيتس وهو الخشن والثالث سوقوسيس وهو العين والرابع تولوسيس وهو الخشن الصلب والذى يدعى بالحسأ إذ أنه صلابة تعرض العين والأجفان تعسر لها حركة العين ويعرض فيها وجع وحمرة ويعسر منها فتح العين فى وقت الانتباه من النوم وتجف جفافاً شديداً ولا تنقلب الأجفان لصلابتها . وكما عالج وداوى هذا الداء فانه عالج كافة اختلاطاته ، وعالج السبل (Pannus) وعالج غلظ الأجفان وعالج السدية التى مر ذكرها (Symblepharon) والشعر (Trichiasis) والشعرة (Ectropion) وغير ذلك . ولقد أرانا فى معالجته الشعر المنقلب (Entropion) طرقاً خاصة عالجه بالالزاق وعالجه بالكى والنظم بالإبرة وتقصير الجفن بالقطع والنتف المانع . فأما الالتصاق أو الالزاق فان بشال ويسوى بالمصطكى (Mastic) والراتينج (Colophene) والصمغ (Gum) والأشق (Gum Ammoniac) والغراء الذى يخرج من بطون الصدف وبالصبر والانزوت (Persian Gum) والغراء (Gum) والكثيراء (Gum Tragacanth) والكندر (Frankincense) والمحلول ببياض البيض .

أما علاج الإبرة فان تنفذ إبرة من باطن الجفن إلى خارجه بجانب جذر الشعرة ، ثم يجعل الشعر فى سمها ويخرج إلى الجانب الآخر ويشد ؛ وإن عسر إدخال الشعر فى سم الإبرة (هو الواقع) جعل فى سم الإبرة شعر امرأة وأخرجت الإبرة طرفاً من ذلك الجانب بالشعر حتى يبقى مثل العروة من الجانب الباطنى فيجعل فيها الشعر ويخرج ، فان اضطررت إلى إعادة الإبرة فاطلب موضعاً آخر ، فان تثنيه الغرز توسع الثقبة فلا يضبط الشعر . وأما القطع فانه يقطع منبته من الجفن ؛ وقد رأى بعضهم أن يشق عن الجذر فاذا ما اندمل الجرح صعب على الشعرة الخروج .

وأما الكى فهى الطريقة التى تستعمل الآن بالكى الكهربائى. والنتف المانع يتم بقلع الشعر ووضع بعض الأدوية التى تحول دون عودته . هكذا يعالج الشعر بهذه الطرق، وبالرغم مما وصل اليه طب الحديث من تقدم فاننى لا أزال أحبذ بعض الطرق، التى استعملها ابن سينا من ذلك الحين لطرافتها ولنجاح بعضها.

والآن نختم موضوعنا عن مقالات ابن سينا فى مقالته الرابعة وهى من أهم المقالات فى نظرنا ، ذلك أنها تتعلق فى أحوال القوة الباصرة أو الروح الباصر . (Optic nerf, visual spirit) ويبدأ فيها عن أسباب ضعف البصر التى يعللها إما عن أسباب عامة من الجسم وهى من الأسباب الكلية أو من أسباب خاصة وهى من الأسباب الجزئية ، فالأولى ما كانت ناجمة عن سوء اختلاطات فى البدن ، والثانية ما كانت ناجمة عن اضطراب فى الدماغ نفسه . ويؤثر ذلك على كل ما فى العين من أجزاء على أقسام العين وعلى مائعها وخلطها وقرنيتها وحتى شبكيتها . وقد ذكر لنا ما يؤثر على قوة الإبصار والروح الباصرة ، إذ قال : أما الضعف فقد يكون بسبب طبقات العين والطبقات الخارجة منها بصورة خاصة دون الغائرة . وهذا الذى يحدث إما أن يكون بسبب جوهر الطبقة (أعنى أن الإصابة تكون بها مباشرة) وإما أن يكون بسبب المنفذ الذى فيها والذى يكون بسبب جوهر الطبقة فيكون لمزاج ردئ وأكثره احتباس البخار فيها، أو فضل رطوبة تخالطها، أو جفاف ويبس وتقشف وتحشف يعرض لها وخصوصاً للعنبية والقرنية، أو فساد سطحها بسبب قروح ظاهرة أو خفية، أو نتيجة رمد يؤدى إلى فقدان إشفافها ، أو لون غريب يداخلها . إن كافة الأغراض التى ذكرها تدل على أن ما يصيب أقسام العين من مختلف الحالات التى نعتقد أنها ناجمة عن نقص فى الفيتامينات (avitaminose) فتؤثر على قعر العين وتؤثر على الطبقة الشبكية والقزحية والقرنية ، وهى حقائق جهلها قدماؤنا مختبريا وأثبتوها نظرياً، أما نحن فقد لاحظناها سريرياً وأثبتناها مختبرياً بواسطة الطب الحديث. لقد شرح لنا بعد ذلك ما يصيب البوء بوء وذكر أسباب اتساعه وانقباضه قال: أما العارض للثقبة والمنفذ فإما أن يضيق أو يتسع وإما أن ينسد سدة كاملة ، أى أن هناك توسع البوء بوء (Mydriasis) أو تضيقه (Myosis) أو انسداده انسداداً تاماً (occlusion) أو قسمى. ومما يؤدى إلى ضعف البصر

إصابة الجليدية ونعنى بها الجسم البلورى (cristallin) فهى إما أن تغلظ أو تشتد دفعة أو تزول عن مكانها (subluxation) كما أن للبيضية أثراً بيناً فى ضعف البصر، ونعنى بها مائع الغرفة الأمامية أو الخلفية. ذلك أن تلك الناحية قد تصاب بما يقال له كمنة المدة (Ulcerea hypopion) وأما الزجاجية (Hyalin) فان أثرها فى قلة الإبصار قليل؛ على أن الشبكية لها تأثير أكثر فقد تكون إصابتها جزئية أو كلية، وإذا كانت جزئية فيقل البصر، أما إذا كانت كلية فيعدم البصر. وأما العصب البصرى فلإصابته تأثير كبير على الرؤية؛ أما العلامات لهذا الضعف البادى فى الرؤية فيغلله بسبب ضعف بادى فى الدماغ نتيجة آفة فيه، وأن سائر الحواس مؤوفة، وقد لا يتعدى إلى الدماغ بل يقتصر السبب على البصر ويختص به. ولقد رأينا منه ملاحظة قيمة أظهر فيها إصابة بعض الأعصاب وعصب ذى التوائم الثلاث بصورة خاصة. ولقد ذكر لنا مرضاً لا نزال نحتاج إلى دقة وعناية إلى تشخيصه لقد ذكر لنا انفصال الشبكية الكلى والقسمى (décollement de la rétine) وذكر من علامات الكلى انعدام الرؤية بغتة؛ ذكر لنا بعد ذلك الأمور الضارة بالبصر وأسباب العشاء (cécité nocturne) العمى الليلى وأسباب الجهر عدم الرؤية نهاراً. أما الانتشار أو توسع الحدقة (Mydriasis) فيعلل حدوثه عن صداع أو صدمة أو عن إصابة العينية نفسها أعنى القزحية أو حدوث أثر فى البيضة (مائع الغرفة الأمامية) أو عن تفرق اتصال الشبكية وقد ذكر علاج كل نوع من هذه الانواع.

وأما الضيق (Myosis) فأردأ من الانتشار وقد يصبح انسداداً (occlusion) وهو من أخطر الحالات المرضية أيضاً. وبعد أن يذكر العلاج لذلك يأتى على ذكر نزول الماء الذى يعرفه بأنه مرض سدى وهو رطوبة غريبة تقف فى الثقبة العنبية بين الرطوبة البيضية أعنى سائل الغرفة الأمامية والصفاق القرنى فتمنع نفوذ الأشباح إلى البصر وقد تختلف فى الكم وتختلف فى الكيف، إذ قد يسد قسماً من الثقبة وقد يسدها جميعها؛ وما كان بحذاء الجهة المسدودة منع إدراك البصر وما كان بحذاء الجهة المكشوفة أدركه؛ وربما أدرك البصر فى شىء من الأشياء نصفه أو بعضه ولم يدرك الباقى.. . أما الاختلاف فى الكيف فان بعضه رقيق الكثافة لا يستر الضوء أو الشمس، وبعضه غايظ؛ وكما تختلف فى الكثافة

فانه يختلف فى اللون . إننا نرى كما رأى غيرنا أن ابن سينا كما يظهر من وصفه للماء سار على سنة من قبله فخلط بين المـاء الأبيض (cataracte) وبين كمنة المدة (U. à hypopion) أى بين الصديد الذى يحدث خلف القرنية (فى الغرفة الأمامية) أثر قرحة ثاقبة للقرنية وبين المـاء الأبيض الحقيقى الذى هو عبارة عن كثافة الجليدية (الجسم البللورى) أو العدسة ، ومع ذلك فلم يفته من أن ينوه عن المـاء الحقيقى أعنى الكتاراكت ، ووصف العملية أعنى القدح أو الإمالة ، واشترط لذلك شروطاً خاصة على الطريقة التى سار عليها من قبله من الكحالين وهى الطريقة التى ذكرها حنين بن إسحق وإنهم كانوا يحذرون من هذه العملية ويخشون نتائجها ، وكانوا يرون فى الإقدام على مثل هذه العملية مجازفة لها خطرها حتى إن حنين الطبيب الكحال الاخصائى فى مثل هذا الموضوع يقول : واعلم أن المقدوح إذا جاوز ثلاثة أيام من يومه تعالجه ولم تصب عينه آفة فقد أفلت فان أكثر آفاته إنما يكون فى الثلاثة أيام الأول لأنه ربما عرض له صداع شديد وضربان فربما تلفت وربما سلمت والقليل منه يسلم وإنما علاجه بالجملة غرور لا يوثق منه على أمر صحيح وله آفات لا يمكن ذكرها .

هذا ما يقوله أخصائى العيون قبل ابن سينا بمدة تزيد على المائة سنة . وابن سينا نفسه لم يجد ما يبرر المداخلة لمثل هذه العملية الكبيرة ، لكنه عالج وداوى وطيب وابتدع وصفات وشيافات استعملها من بعده مدة طويلة .

هكذا سار شيخنا فى مقالاته عن العين ومنه نرى أنه ألف مقالاته على طرق علمية صحيحة لم يتطرق إليها الدجل ولم يوجه إليها نقد ممن أتى بعده . وبهذا ننهى هذا الحديث الموجز لمقالات ابن سينا فى العين . وهذا هو ملخص مقالنا هذا .

الخلاصـــــة :

١ — كان للعرب فضل على طب العيون بما اقتبسوه من الأمم التى سبقتهم وقد أضافوا كثيراً إليه من مبتكراتهم .

٢ — يكاد يكون المصريون أول من اهتم بهذا الفرع من الطب يشهد لهم بذلك ما وجد فى مقابر قدمائهم .

٣ – خلف هؤلاء اليونانيون والرومانيون .

٤ – جاء النسطوريون الذين قاموا بنهضة علمية مباركة بعد تشردهم ثم تأسيسهم مدرسة جنديسابور فى القرن الخامس الميلادى .

٥ – غمر العالم حدث جديد وانبثاق نور الاسلام بزعامة محمد بن عبد الله رسول الله .

٦ – بدأ التطور فى المعمورة يأخذ أسلوباً جديداً فينزل القرآن وتعم أحاديث الرسول .

٧ – يأتى عهد بنى أمية فيقوم خالد بن يزيد بمكاتبة علماء الاسكندرية وتتم أول ترجمة فى الاسلام .

٨ – يأتى عهد بنى العباس وتكون المائة سنة الأولى من عهدهم عهد الفتوح والعلوم .

٩ – تبدأ الترجمة وينشأ بيت الحكمة الذى ضاهى مدرسة جنديسابور بعد انتقال معظم علمائها إلى بيت الحكمة فى بغداد .

١٠ – يكثر العلماء وتنشط الترجمة ويبلغ أطباء بغداد وحدها نحواً من « ٨٦٠ » طبيباً .

١١ – يأخذ طب العيون بالتقدم فيترجم حنين بن إسحاق الكتب عن اليونانية و يضع الطرق من عند باته للمعالجة والعمليات .

١٢ – نبغ غيره من الأطباء مثل الرازى وعلى بن عيسى وأبو القاسم الزهراوى وعمار بن على الموصلى والحسن بن الهيثم وابن سينا وغيرهم .

١٣ – تزداد المدارس ويكثر المتخرجون فى الطب .

١٤ – ينشط الكثيرون لممارسة الطب ، فيمنحون الإذن بالممارسة حسب ما نعلمه الآن فى الحصول على الدكتوراه .

١٥ – نشاط المستشرقين فى البحث عن الكتب العربية الطبية . أعمال ليبر ، متفوخ ، هيرشبرج ، ماكس ماير هوف .

١٦ – البحث عن ابن سينا التلميذ ، العالم ، الفيلسوف ، الطبيب ، طبيب العيون .

١٧ — عهد ابن سينا فى القرن الرابع الهجرى والعاشر الميلادى ، الذى كان عهداً صاخباً ومضطرباً فى العقائد والآراء .

١٨ — أسباب ممارسة ابن سينا الطب ونبوغه فيه .

١٩ — القانون فى الطب لابن سينا والتصنيف العلمى له .

٢٠ — ترجمة قسم العين إلى الألمانية من قبل العلامة هيرشبرج .

٢١ — القانون يدرس فى جامعات أوروبا حوالى خمسمائة سنة .

٢٢ — ابن سينا الكحال فى قانونه .

٢٣ — المقالات الأربع فى أحوال العين وأمراضها وعلاجها .

٢٤ — كتب ابن سينا مقالاته هذه معتمداً ، فى كثير من فصولها ، على غيره ممن سبقه من أطباء العرب كما أضاف كثيراً من عندياته بعد بعض التجارب التى أجراها .

٢٥ — دوّن كثيراً من العلاجات والأدوية لبعض الأمراض العينية ووصف بعض النسخ التى لم نجد لها شبيهاً فى كتب من سبقه .

٢٦ — كان اهتمامه فى بحوث العين اهتمام الهاوى ، لا الاخصائى ، ذلك لأنه كان له من فلسفته وبحوثه فى مختلف العلوم والفنون الأخرى ما يحول دون التفرغ للعين .

٢٧ — بالرغم من ذلك فقد كان لبحوثه الدقيقة فى فصول مقالاته أثر واضح يؤكد لنا ما كان عليه من الدقة فى البحث والبراعة فى التنقيب .

٢٨ — أدى لنا ابن سينا خدمات كبيرة فى وضع كثير من الألفاظ اللغوية فى قانونه ، ولا تزال خافية على كثير من الأطباء . ولقد كان للمرحوم محمد شرف بك الفضل فى استخراج كثير من الألفاظ ، ووضع مايقابلها بالفرنجية فى قاموسه الطبى القيم .

٢٩ — أوضح فى مقالته الأولى شيئاً عن أحوال العين ، وعن الرمد ، وفى مقالته الثانية شيئاً عن أمراض المقلة وبعض العلل التركيبية والاتصالية (أعنى العلل المباشرة والعلل بالواسطة) . أما المقالة الثالثة ، فكانت حول الجفن وأمراضه المختلفة ، بينما أوضح فى مقالته الرابعة القوة الباصرة وأثر المقلة وسبب نزول المـاء وسبب العشاء والقمور والجهر الخ ما فى ذلك .

٣٠ – عالج كثيراً من الأمراض بوصفات طبية مبتكرة ، ولم يعتمد إلا فى البعض منها على من سبقه . وكان يشير إلى كافة النسخ التى استقاها من غيره بقوله عالج البعض بهذه النسخة وعلمنا أن البعض عولج بمثل هذا العلاج إلى آخر ما فى ذلك .

هذه ملخص ما علمناه ، ولخصناه ، بمثل هذه العجالة ، رحم الله ابن سينا وأسبغ عليه رحمته الواسعة .

أهم المراجع التى اعتمدنا عليها فى الكتابة عن هذا البحث

اسم المرجع	اسم المؤلف
١ – طبقات الأطباء ج ٢	ابن أبى اصيبعة (طبعة القاهرة)
٢ – أخبار العلماء بأخبار الحكماء ...	القفطى (طبعة القاهرة)
٣ – تاريخ حكماء الاسلام	للبيهقى (طبعة دمشق)
٤ – القانون فى الطب (ج ١ – ٢)	ابن سينا (بولاق – القاهرة)
٥ – تاريخ البيمارستانات فى الاسلام	الدكتور أحمد عيسى بك (طبعة دمشق)
٦ – حكايات فى قدح العين (عن كتاب المنتخب فى علم العين) القسم الفرنسى	عمار بن على الموصلى ترجمة ماكس ماير هوف (برشلونة)
٧ – تاريخ الطب عند العرب محاضرة ألقيت فى معهد الطب العربى	بقلم عيسى اسكندر المعلوف (بيروت)
٨ – فضل العرب على الطب ... ... محاضرة ألقيت فى المؤتمر الطبى العربى	الدكتور عبد الواحد الوكيل (مجلة المعهد الطبى العربى)
٩ – تاريخ الطب	للدكتور دوكلاس غوثرى (انكليزى – لندن)
١٠ – الطب العربى	دونالوكامبل (انكليزى)
١١ – العين فى الصحة والمرض ...	مقدمة للدكتور عطا الله يوسف فهمى (طبعة القاهرة)

١٢ـ فهرست ابن النديم	(طبعة القاهرة)
١٣ـ كتاب العشر مقالات فى العين المنسوب لحنين بن إسحق	طبع وتعليق ماكس مايرهوف (الجامعة المصرية)
١٤ـ كشف الظنون فى أسامى الكتب والفنون	طبعة استانبول
١٥ـ تاريخ طب العيون عند العرب (مخطوط)	بقلم الدكتور مصطفى شريف العانى
١٦ـ ابن سينا	نشرة لمؤلفات ابن سينا ورسائله (دار الكتب المصرية)
١٧ـ كامل الصناعة (ج ١ و ٢)	المجوسى (طبعة بولاق)

ميلاد ابن سينا

للأستاذ محمد محيط الطباطبائي

إن هذا المؤتمر الذى عقد لإحياء الذكرى الألفية لمولد ابن سينا ، واجتمع فيه طائفة من أهل الفضل والاطلاع للاشتراك فى البحث والمحاضرة عن ابن سينا ، والقول فيه والاستماع إلى ما يقال عنه ، هذا المؤتمر أتاح لى المجال أن أشغل وقتكم بضع دقائق بالاستماع إلى كلامى الذى لو ألقيته بالعربية لكان لحناً ناشزاً عن ناحية من نواحى حياة الشيخ . وسأنقل الأقوال المختلفة التى قيلت فى تحديد عام مولد ابن سينا ، مع بيان منزلة هذه الأقوال . فعسى أن أوفق فى بلوغ حقيقة الأمر عن مولده من خلال تلك الروايات المتنوعة .

وأقدم التراجم التى كتبت عن الشيخ وأصحها هى كلام أبى عبيد الجوزجانى الذى خصص قسما منه لنقل أقوال الشيخ ، وقسما آخر لذكر مشاهداته وضبط اطلاعاته فى موضوع حياة الشيخ . ولم يكتب الجوزجانى شيئاً صريحاً عن مولد الشيخ فى تلك الرسالة التى اشتهرت باسم « سيرة ابن سينا » ولكن ورد فيها كلام عن عام وفاته ومدة عمره . وهذا هو نص عبارته « وكان عمره ثمانى وخمسين سنة ، وكان موته فى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة » . وقد ورد هذا فى نسخة من « السيرة » ذكر فى آخرها « نقلت عن نسخة بخط أبى عبيد الجوزجانى » وورد فيها أيضاً كلام على النحو الآتى هو : يقول أبو عبيد عن عمر الشيخ فى المقدمة التى كتبها لكتاب الشفاء : « فيممته وهو بجرجان ، وسنه قريب من اثنتين وثلاثين سنة »

وينقل عن الشيخ فى « السيرة » قوله : « وكان قصدى الأمير قابوس فاتفق فى أثناء ذلك أخذ قابوس وحبسه فى بعض القلاع وموته هناك » . وقد وقعت هذه الحادثة سنة ٤٠٣ . ومن تلك العبارة نحصل على قرينة عن تاريخ مولد الشيخ تتفق مع ما ورد فى « السيرة » عن وفاة الشيخ ومدة عمره . ويقول

الشيخ لأبي عبيد فى « السيرة » : « وكان فى جوارى رجل يقال له أبو الحسين العروضى ، فسألنى أن أصنف له كتاباً جامعاً فى هذا العلم ، فصنفت له المجموع وسميته باسمه .... ولى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة » . ونرى فى آخر نسخة هذا الكتاب ، وهى مخطوطة فى مكتبة أوبسالا ، أن العام الذى تم فيه تأليفه كتب على هذا النحو : « وصنف هذا الكتاب الرئيس سنة إحدى وتسعين وثلثمائة » . وهذا نفسه قرينة ثالثة تشير إلى أن ولادة الشيخ كانت سنة ٣٧٠ ﻫ .

أما الذين كتبوا ترجمة حياة الشيخ مفصلة تفصيلا نسبياً بعد أبى عبيد فقد أخذوا عن كلام أبى عبيد فى « السيرة » ونقلوه بنصه أو ملخصاً أو فى صورة أخرى . فظهير الدين البيهقى فى تتمة صوان الحكمة نقل فى القسم الذى خصصه لابن سينا صورة جامعة لما ورد فى « السيرة » مع إحداث تغيير فيها هو تبديل ضمير المتكلم فى الجزء المروى عن ابن سينا بضمير الغائب .

أما ابن أبى أصيبعة والقفطى فقد نقلا عبارات السيرة نفسها . واكتفى ابن خلكان بنقل مختصر لما ورد فى التتمة . ونقل الشهرزورى ترجمة الشيخ الرئيس من تتمة البيهقى بنفس الطريقة التى نقل بها تراجم حكماء الإسلام من هذا المصدر ؛ وعلى هذا سكت عن تاريخ ميلاد الشيخ . أما مدة حياته وسنة وفاته فهما كما وردا فى « السيرة » . ولما كانت المعلومات التى وردت فى « السيرة » قد خضعت للتغيير والزيادة والنقصان نتيجة لنقلها من مصدر إلى مصدر ، فقد حدثت بالضرورة تغييرات فى التواريخ المرتبطة بحياته . فظهير الدين البيهقى بعد أن أبدل عبارة « إن أبى كان رجلا من أهل بلخ ....» بعبارة : « أبوه رجل من ...» ووصل إلى ولادته فى أفشنة ، يضيف هذه النكتة إلى المتن : « ولد فى صفر سنة سبعين وثلثمائة والطالع السرطان درجة شرف المشترى والقمر على درجة شرفه والشمس على درجة شرفها وسهم السعادة فى كط من السرطان وسهم الغيب فى أول السرطان مع سهيل والشعرى اليمانية » .

ولما لم يكن فى أية نسخة من نسخ القصة الموجودة فى مكتبات العالم إشارة من أبى عبيد إلى هذا التاريخ وطالع الميلاد ، فيجب أن نعلم أن هذا محصول بحث واطلاع خاص للبيهقى الذى كان ذا معرفة بفن أحكام النجوم والزيج ، وقد

كتب عنهما كتاباً ، ولكن من دواعى الأسف أن كتاب أحكام النجوم للبيهق لايوجد فى بغداد ، ونسختى الخطية محبوسة فى طهران ، ولهذا لا يمكن المراجعة والتحقق مما إذا كان البيهق فى كتاب أحكامه قد أشار إلى طالع ميلاد ابن سينا ضمن ما نقله من الزيجات المعروفة أم لا .

وبقدر ثقتنا بما أورده القزوينى فى « آثار البلاد » يكون تقبلنا لافتراض أن تاريخ مولد الشيخ وطالع مولده قد وردا فى « السيرة » ، فهو يروى أن الشيخ قال فى سيرته : « ... وطالعى السرطان والمشترى والزهرة فيه والقمر وعطارد فى السنبلة والمريخ فى العقرب والشمس فى الأسد وكان المشترى فى السرطان على درجة الشرف والشعرى مع الرأس على درجة الطالع فكانت الكواكب كلها فى الحظوظ » . ولكن البحث الذى ليس هنا مجال تفصيله يشير إلى أن القزوينى نقل حياة الشيخ عن « التتمة » و « السيرة » ويظهر أنه نقل بعض الأمور من حافظته فاعترتها تغييرات كثيرة . وبالجملة فكلام القزوينى فى ترجمة الشيخ إذا لم يكن مستنداً إلى أصل قديم صحيح ، فهو كلام قابل لأن يشك فيه .

وقد دخلت ترجمة حياة الشيخ كتب التاريخ الفارسى عن طريق تتمة البيهق ، التى نقلت إلى الفارسية لغياث الدين بن رشيد الدين الوزير فى القرن الثامن الهجرى (وطبعت باسم الدرة) . وباستفادتنا من المراجع الموجودة هنا فى بغداد نرى فى كتاب « روضة الصفا » (من مؤلفات القرن التاسع الهجرى) أن عام ميلاد ابن سينا ٣٧٣ بدلا من عام ٣٧٠ ، وزيج طالعه مثل ما ورد فى البيهق ، ولكنه يزيد على تحديد شهر صفر « اليوم الثالث » ، وبذلك وردت العبارة التى تحدد مولد ابن سينا على النحو الآتى : « إن الشيخ جاء إلى الدنيا فى الثالث من صفر سنة ثلثمائة وثلاثة وسبعين » .

ولما كنت لا أستطيع هنا أن أصل إلى المصادر الفارسية التى لم تطبع بعد ، فليس بين يدى حلقة ارتباط بين رواية البيهق وروضة الصفا . ولكن لما كنا نعلم أن « روضة الصفا » نقل بصورة شاملة مباحث « جامع التواريخ » لرشيد الدين فضل الله مع إضافة ذيل حافظ آبرو عليه ، ولما كان قد أورد ترجمة حياة الشيخ ضمن خاتمة الكتاب الخاصة بالبلدان ، فليس بعيداً أن يكون المصدر الذى عول

عليه الكتاب الجغرافى لحافظ آبرو الذى يوجد فى طهران الجزء المرتبط منه بخراسان . وعلى كل حال فمهما يكن مرجع خواندمير فى كتابه ، فإنه نظراً للشهرة التى ظهرت لكتاب روضة الصفا فى القرون التالية ، فقد اقتبس كتاب التواريخ الفارسية منها ، واعتبروا تاريخ ميلاد ابن سينا سنة ٣٧٣ .

وتوجد المادة التاريخية التى ذكرها صاحب روضة الصفا فيما يتعلق بتاريخ مولد ابن سينا وتعليمه ووفاته فى كتاب تاريخ گزيدة الذى كتب قبل ذلك بمائة وخمسين عاماً ، كما ترى هذه المادة أيضاً فى بعض مجموعات الشعر القديمة التى ترجع إلى أوائل القرن الثامن الهجرى ، ويشير هذا الشعر إلى ذلك التاريخ بقوله :

حجة الحق أبو على سينا
جاء فى « شجع » من العدم إلى الوجود
وفى « شصا » كسب كل العلوم
وفى « تكز » ودع هذا العالم .

فى هذا الشعر « شجع » يعنى ٣٧٣ عام ميلاده . و « شصا » يعنى ٣٩١ ، أكمل تحصيل العلوم . وفى « تكز » يعنى سنة ٤٢٧ مات .

وقد اتفق أن اختلفت هذه التواريخ الثلاثة مع ما ورد فى « السيرة » و « التتمة » . ولما كنا لم نصل إلى المصدر الأصلى الذى استقى منه خواندمير عامى مولد الشيخ ووفاته ، نستطيع أن نقول إن مصدره كان نفس المادة التاريخية التى استشهد بها ، ونقل عنها حمد الله المستوفى من قبل . وهذا الاختلاف الكلى فى المادة التاريخية يحتاج إلى قدر كبير من المطالعة والتحقيق لبيان منشئه .

« شصا » يعنى ٣٩١ ، يطابق العام الذى ألف فيه الشيخ كتاب المجموع لأبى الحسين أحمد بن عبد الله العروضى ، وقد أشار إلى هذا فى آخر الكتاب . والمشهور ان الشيخ فى سن الثامنة عشرة فرغ من تعلم العلوم والحكمة . وقد نشأت من هذا عبارة « السيرة » التى جاء فيها : « فلما بلغت ثمانى عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها » فلو طرحنا هذه الأعوام الثمانية عشر من ٣٩١ يبقى ٣٧٣ ، وهو العام الذى ورد عن تاريخ مولده فى المادة التاريخية التى ذكرناها أخيراً .

ويبقى مجال البحث فى أن « تكز » يعنى ٤٢٧ جاءت فى هذه المادة التاريخية بدلا من ٤٢٨ . إن ناظم هذا الشعر نظر فى هذا المصراع إلى كلام أبى عبيد فى « السيرة » وفى مقدمة الشفاء ، إذ يقول فى المقدمة المذكورة : فيممته وهو بجرجان وسنه قريب من اثنتين وثلاثين سنة . ويقول فى « السيرة » : «إنى خدمته خمساً وعشرين سنة » فإذا جمع هذان الرقمان كان حاصلهما ٥٧ عاماً. والمظنون أن الناظم حين ذكر تاريخ الوفاة لم ينظر إلى المصراع الثانى من البيت الأول حيث وردت « شجع » ، ولكن نظر إلى الأصل الصحيح الذى ورد فى « التتمة » يعنى ٣٧٠ ، وأضاف ٥٧ إلى ٣٧٠ ، الذى هو عام ميلاده الحقيقى ، فكانت النتيجة أن حصل على ٤٢٧ أى « تكز » تاريخاً للوفاة وأدخلها فى النظم . وسهولة حفظ هذا الشعر ونقله أدخلت فى المادة التاريخية لسنة وفاة الشيخ وميلاده فى كثرة المصادر الفارسية هذا الخطأ على تلك الصورة ، أى ٣٧٣ .

أما ابن أبى أصيبعة الذى أخذ ترجمة حياة الشيخ أخذاً صريحاً عن «السيرة» « سركذشت » ونقلها بصورة كاملة ، فقد ذكر تاريخ وفاته على أنه ٣٢٨ ، ولكنه قال : « وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة» بدلا من : « وكان عمره ثمانياً وخمسين سنة » فمن الرقمين اللذين ذكرهما ، وهما ٤٢٨ ، ٥٣ . استنبط وذكر ما يلى : « وكانت ولادته فى سنة خمس وسبعين وثلثمائة » . وعلى هذا الوجه يكون قد زاد تاريخاً ثالثاً هو ٣٧٥ ، إلى التاريخين الآخرين وهما ٣٧٠ ، ٣٧٣ .

أما القفطى الذى أخذ أيضاً عن « السيرة » فقد نقل ٤٢٨ بالحرف عنها ، وهذا يتفق مع روايات موجودة لرسالة أبى عبيد .

أذكر أنه منذ نيف وعشرين سنة كان « دركاهى كرمانى » الذى تغير اسمه فيما بعد إلى « بستانى كرمانى » قد اقتبس فى ترجمة ابن سينا التى كتبها لمجلة أينده الصادرة إذ ذاك فى طهران كلاماً من مقدمة منطق المشرقيين المطبوع فى مصر ، وجعل هذا الخلاف موضوعاً للبحث فى تحديد ميلاد ابن سينا بين ٣٧٠ ، ٣٧٥ وكما أذكر انتهى فى بحثه إلى النتيجة الآتية : « إن الصفر فى عدد ٣٧٠ (٠) الوارد فى إحدى الروايات ، نقل فى الخط العربى على الصورة الفارسية التى كان يكتب بها وهى (٥) فسبب هذه الشبهة . ولكن منشأ الخطأ فى الحقيقة غير هذا .

وقد وقع شمس الدين الشهرزورى مع ابن أبي أصيبعة في نفس الشبهة ، بإضافة خطأ آخر ، بمعنى أنه كتب سنة ميلاد ابن سينا ووفاته كما وردتا في الأصل المنقول عن تتمة البيهقى ٣٧٠ ، ٤٢٨ ، ولكن ذكر مدة عمر ابن سينا ٥٣ عاماً كما فعل ابن أبي أصيبعة ، ولم يلتفت إلى أن الجمع بين ٥٣ ، ٣٧٠ لا يمكن أن ينتج عنه أن تكون سنة الوفاة ٤٢٨ . ولا يخفى أن المصدر الذى ننقل عنه هنا نسخة قديمة جداً كان يملكها الشيخ ضياء الدين درى أصفهانى صديق حكيمنا الشهرزورى ، والذى نقل كتاب الشهرزورى إلى الفارسية من هذه النسخة نفسها وطبعها باسم كنز الحكمة . ومع وجود ثمانى نسخ خطية ومصورة من نزهة الأرواح في بغداد لم أستطع المراجعة .

وقد كتب العدد الدال على عمر الشيخ في نسخة استانبول لتتمة صوان الحكمة للبيهقى ، وهى أساس طبعة لاهور بدلا من ثمان وخمسين في صورة عدد حرفى هو « نح » ومدلول هذين الحرفين ٥٨ أيضاً . وفى إحدى الروايات المتعددة التى رأيتها حتى الآن « للسيرة » علاوة على العدد ثمانى وخمسين العدد الحرفى « نح » مذكور في إحدى الحواشى . وقبل أن نقدم على بحث هذه المسألة يجب أن نعلم أنه في القرون الأولى للتاريخ الإسلامى ، وقبل أن تشيع الأرقام الرياضية وتعم بين المسلمين ، كانت الأعداد تكتب بصورة الحروف العربية أبجد هوز حطى .. وهذا الموضوع بسيط أولى بالنسبة للأشخاص الذين يتصل عملهم بقراءة التقويمات الحرفية الإيرانية . ولكن لا يكون دخول نقطة على حرف من الحروف سبباً في تغيير مفهومه العددى ، فإن الحروف الرقمية غير المنقوطة تكتب بتصرف قليل ، خصوصاً ما كان منها في مرتبة الآحاد . وفى هذه السلسلة من الأعداد حرف « ج » الذى هو ثالث حروف أبجد قد استقر مدلوله على (٣) ، « ح » الذى هو الحرف الثامن عن أبجد يدل على (٨) . ولكى لا تشتبه صورة ج ، ح تكتب الجيم مقطوعة وبدون نقطة على هذه الصورة (حـ) . أما (ح) فتكتب بصورتها الكاملة . وبناء على هذا الذى يكون كامل المعرفة بقيم الحروف الرقمية يقرأ رقم « نح » الذى يدل على عمر الشيخ في تتمة صوان الحكمة ٥٨ . ولكن الشخص الذى لا يكون ذا خبرة بذلك ، أو الذى تظهر له عن طريق الصدفة

نقطة داخل دائرة الحرف ح ، فإنه يفهم منها ٥٣ . وهذا نفسه سبب التغيير العددى الذى وقع فى نزهة الأرواح للشهرزورى . فعند نقل عبارة البيهقى لما وصل إلى صورة « نح » قرأها ٥٣ بدلا من ٥٨ ، وكتبها كما قرأها . كما أن ابن أبى أصيبعة أيضاً حين نقل ما كتبه أبو عبيد فى « السيرة » أو عن مرجع متوسط ظن « نح » ٥٣ . ولكى يجعل تاريخ الميلاد متمشياً مع تاريخ الوفاة ومدة العمر ذكر أن الولادة كانت ٣٧٥ .

بعد مراجعة ما ذكر نرى أن مدة عمر الشيخ ٥٨ سنة وسبعة أشهر قمرية ، لا ما ذكره البيهقى سهواً فى قوله : « ثم مات فى الجمعة الأولى من رمضان سنة ثمان وعشرين وأربعمائة . ودفن بهمذان ، وفى هذه الجمعة خطبوا فى نيسابور على السلطان طغرلبك محمد بن ميكائيل بن سلجوق ، وأعرضوا عن ذكر السلطان مسعود بن محمود ، وكان عمر الشيخ « نح » بالسنين الشمسية مع كسر » .

والبيهقى فى تعيين التاريخ اشتبه اشتباهاً آخر بالإضافة إلى تعيين عمر الشيخ بالسنين الشمسية ، وذلك فى موضوع تعيين سنة الخطبة باسم طغرل السلجوق فى نيسابور التى هى فى المصادر العربية والفارسية الهامة من حوادث سنة ٤٢٩ ، ولا مجال لبحث ذلك هنا . والبيهقى نفسه ذكر ولادة الشيخ فى صفر ٣٧٠ ، ووفاته فى رمضان ٤٢٨ ؛ وبناء على هذا تكون مدة عمر الشيخ ٥٨ سنة وسبعة أشهر قمرية لا شمسية . ولو حولنا عمر الشيخ إلى سنين شمسية لكان بالتقريب ٥٦ سنة وثمانية أشهر وبضعة أيام. وعلى هذا يكون ميرخواند فى « حبيب السير » لم يتلق بدون تحقيق القيد الشمسى فى تحديد عمر الشيخ ، وإنما أضاف إلى خطأ القيد الشمسى خطأ آخر ، فقد ذكر ميرخواند أن عمر الشيخ بأصح الروايات ٦٣ سنة و ٧ أشهر شمسية ، وهى السنوات الثلاث والخمسون التى ذكرها الشهرزورى ومادة التاريخ ، وغيرها ميرخواند إلى ٦٣ ، ثم أضاف إليها القيد الشمسى تقليداً للبيهقى والشهرزورى .

ومنذ ثمانين عاماً أمر جماعة من فضلاء إيران فى طهران بأن يكتبوا كتاباً مفصلا فى ترجمة أحوال رجال الإسلام . وقد ألفوا كتاباً اسمه (نامة دانشوران) أى تاريخ العلماء ، طبع منه ستة أجزاء ، ولا تزال بقية أجزائه مخطوطة ، وهى محفوظة فى مكتبة المجلس ، ومكتبة ملى ملك فى طهران . واختاروا فى ترجمة ابن سينا التى كتبت بالتفصيل فى المجلد الأول رواية «حبيب السير» ، وفرضوا فروضاً كثيرة

لتأييدها ، منها أنه ليس من الطبيعى أن يكون الأمير نوح بن منصور قد طلبه لمعالجته وهو فى سن الثالثة عشرة (إذا فرضنا أن الشيخ ولد ٣٧٣) وكثرة مؤلفات الشيخ وهو فى بخارى لا تتفق مع صغر سنه أيضاً . وفى النهاية كتبوا فى تأييد هذه الرواية أنه فى قسم من مصادر الفضلاء فى مادة التاريخ المذكورة أى كلمة «شسع» يعنى ٦٣ ، بدلت بكلمة شجع يعنى ٣٧٣ . ونقلوا كلاماً لو رجعنا إلى المتن الأصلى للسيرة التى لدينا منها لحسن الحظ نسخ قديمة ، وقارنا ما ورد فيها بآثار الشيخ الأخرى وكلام أبى عبيد ومعاصرى أبى على ، فلا نكون فى حاجة إلى مثل هذه التوجيهات لترجيح رواية لا أساس لها . ووصف أبى الريحان لأبى عبيد بأنه الفتى الفاضل فى أثناء ذكره لما جرى بينه وبين أبى عبيد من مباحثة ومناظرة فى حقيقة النور والحرارة ، وذلك فى كتاب الآثار الباقية الذى كتبه أبو الريحان باسم شمس المعالى الأمير قابوس ، هذا الوصف يؤيد أن أبا عبيد لم يخطىء فى الرواية عن الشيخ وتغيير سنه وقت لقائهما .

بل إنا نقول إن قول الشيخ الرئيس فى تعيين عام ولادته ومدة عمره أيام إقامته فى كركانج (خوارزم) وجرجان قابل للشك فيه ، إذلم يصلنا أثر من ذلك فى بطون الكتب ، أو لأن البحث فى حياة أبى بكر البرق الخوارزمى الذى قال ابن ماكولا عنه إنه أستاذ الشيخ ، وإنه رأى ديوان شعره بخط ابن سينا تلميذه ، وذكر أن عام وفاته كان ٣٧٦ ، سيجرنا ذات يوم إلى نتائج أخرى فى موضوع السنوات الأولى من عمر الشيخ التى قضاها فى بخارى وخوارزم ، وسيقدم ميلاد الشيخ إلى درجة تجعل من المعقول تأليفه لكتاب المحصول والبر والإثم للشيخ أبى بكر البرق المتوفى فى شوال سنة ٣٧٦ .

فإذا أغمضنا أعيننا عن هذه النكتة الأخيرة وضربنا عنها صفحاً ووزنا المصادر والأسانيد الموجودة وحددنا قيمتها فلا يبقى لدينا شك فى أن تاريخ ميلاد أبى على بن سينا كان سنة ٣٧٠ طبقاً لرواية البيهقى . وأما التغييرات الثلاثة الأخرى التى ظهرت فى هذا التاريخ ، فقد نشأت من عدم الدقة فى قراءة سنى عمر الشيخ ؛ إذ أنها كانت تكتب فى بعض المصادر القديمة أحياناً بالحروف الرقمية ؛ والتشابه بين حرفى ج ، ح فى كتابة الحروف الرقمية كان فى أغلب الظن المنشأ الأول لهذه الاختلافات والباعث على حدوثها .

[نقلها عن الفارسية الدكتور محمد عبد السلام كفافى]

الحكيم ابن سينا وامراض القلب

للدكتور فؤاد عبد الكريم قندلا

قدم الدكتور لموضوعه بالحديث عن تاريخ حياة ابن سينا ومؤلفاته الطبية ، ثم انتقل إلى الحديث عن أمراض القلب فى قانون ابن سينا ، فقال :

يستهل ابن سينا بحثه عن القلب بتشريحه وفسلجته ، ثم يتكلم عن علاقة القلب بالوجود والأمراض العامة التى تؤثر عليه ، ثم يشرح الأعراض العامة للقلب فيقسمها إلى ثمانية أقسام رئيسية :

(١) النبض. (٢) النفس (التنفس) . (٣) خلقة (أو تكوين) الصدر . (٤) وما ينبعث على الصدر من الشعر. (٥) ملمس البدن وما يعرض فيه . (٦) الاختلاف والعواطف . (٧) قوة البدن وضعفه . (٨) الأوهام (ضعف عصب الدوران) أي نوراستينيا .

ولقد قسم كل عارض من الثمانية حسب عادته إلى حار وبارد . ولعل أصدق تعبير منطقى موجز كامل شامل ينطبق على مثالين سأوردهما كأنموذج على ذلك . فقد قال فى النبض : « سرعته وعظمه وتواتره يدل على حرارته ، وأضدادها تدل على برودته ، ولينه على رطوبته ، وصلابته على يبسه ؛ وقوته واستواؤه وانتظام اختلافه يدل على صحته ، وأضدادها على خلاف صحته ... » ثم يقول عن الصدر : « الواسع العريض إن لم يكن بسبب كبر الدماغ الذى يدل عليها كبر الرأس الموجب لكثرة الدماغ الموجب لعظم النخاع ، الموجب لعظم الفقرات ، الموجب لعظم الأضلاع النابتة منها ، بل كان هناك صغر الرأس ، أو توسطه وقوة نبضه ، دل على حرارته ، أو ضد ذلك إن لم يوجبه صغر الرأس ، دل على برودته » .

هكذا نجد المنطق قبل ألف سنة قد خدم نفس النتيجة التي توصلت إليها الأبحاث العلمية العصرية المعقدة ومختبراتها المدهشة. . . كيف أن نمو الجمجمة والفقرات يتوقف على نمو الدماغ والنخاع الشوكى ، وكيف أن نمو العضلات يتوقف على نمو العظام .

ثم يستطرد ابن سينا فى حديثه فيركز جل جهوده فى موضوعين : الخفقان والغشى (أى الإغماء) . وسأكتفى بذكر الخفقان كأنموذج .

الخفقـــان

تعريفه : الخفقان حركة اختلاجية . . . فيها . . كلما يؤذى القلب مما يكون فى نفسه ، (ويقصد فى عضلاته ، فى عروقه الدموية ، فى صماماته وبطانته) ، أو يكون فى غلافه (شغافه) أو يتصل به من الأعضاء المشاركة المجاورة له . . . وكل ضعف يحدث فى القلب ،ما دام به بقية من قوة، اضطرب (له) اضطراباً . . . كأنه يدافع عن نفسه (من) الأذى ، فكان الخفقان . وإذا أفرط انتقل الخفقـان إلى الغشى (أى الإغماء وخيبة أو خذلان القلب) وإذا أفرط انتقل إلى الهلاك (أى هذيان البطينين والسكتة القلبية) . ثم يقسم ابن سينا كعادته المألوفة الخفقان إلى قسمين جوهريين رئيسيين : الحار والبارد ؛ ولربما قد يقصد بالحار : الحاد أو الخبيث أو ارتفاع ضغط الدم ؛ والبارد : المزمن أو البسيط أو انخفاض ضغط الدم .

الأسباب : (١) عن جبن شديد (الخوف) . . عن أوجاع مثخنة . . والانفعالات النفسية . .

(٢) عن شرب السموم . . . لسوعات الحيوانات . . .

(٣) من أذى الريح (ويزيد بها ما نسميه فى عصرنا بالالتهاب والمكروبات) بالمشاركة ؛ فإما بمشاركة البدن كله كما يعرض (أو كما يحدث) فى الحميات وخصوصاً حميات الوباء . . . (وهو يقصد بما معلوم لدينا اليوم التيفود والتيفس ، والطاعون . . . الخ) ، وفى الدق (السل) والخناق . . أو من أذى ريح (أو التهاب) بقوله فى الفضا (أو الأعضا) التى بينه وبين غلافه (أو

شغافه) أو جرم غلافه ، بأن يعرض (أو يحدث) فيه ورم (ثامبوناد) رخو (ويقصد بالرخو امتلاء كيس شغاف القلب بالإفرازات المصلية أو القيحية أو الدموية أى ذات الجنب القلبى الرطب) أو صلب (ويقصد بالصلب تكلس الشغاف) . . .

٤ – . . . الحيات التى تحدث فى البطن (أى ديدان الجهاز الهضمى) وأمراض المعدة وتشنجها والصفراء والكبد والرئة . . .

العلامات (أى الأعراض) : النبض المخالف المجاوز للحد فى الاختلال المحسوس فى العظم (ويقصد به الناتج عن ضغط الدم العالى) . . . ويدل على الدموى فيه علامات الالتهاب ، وسرعة النبض وعظمه فى غير وقت الخفقان . . ويدل على الرطب منه ، شدة لين النبض واحتباس صاحبه ، كأن قلبه ينقلب فى رطوبة فى غير وقت الخفقان . . (أى فى فترة الراحة بين النوبات) . . . والنبض المخالف فى الصغر والسرعة والإبطاء والتفاوت والتواتر مع عدم علامات الامتلاء (وهنا يقصد الناتج عن ضعف عضلات القلب الناتج عن انسداد أوعيته الإكليلية ، وموت جزء لقسم من عضلاته) . وكثيراً ما يشبه النبض فى الخفقان ، نبض بعض أصحاب الربو (أى الأسما أوتنك النفس) .

العلاج : أولا . . . أما المادية (ويقصد بالقبوضية) بالاستفراغ (ويقصد بالمسهلات) مثل الأيارجات الكبار (أو المسهلات القوية) مثل أيارج (أو مسهل) لوغاديا وتنادر يطوس ، وروفس ، وأيارج (أو مسهل) فيقرا ، مقوى بشحم الحنظل والغاريقون والأفثيمون . . .

وإما بمشاركة المعدة ، فإن كان من خلط غليظة (أو سوء الهضم والتخمة) عولج بالقئ بعد الطعام . . . وبعده يتناول الملطفات المعروفة مثل تناول عصارة الفجل ، والإسكنجبين ، والإسهال (أى المسهل) بعده بالأيارجات الكبار . وكذلك إذا كان الطعام يفسد فيها ، فينبغى أن تدبر بما يقويها على هضم ما يفسد فيها بما نذكره فى باب المعدة . . .

٢ - وإن كان لسبب الصفراء اللذاعة ، عولج بتقوية المعدة بربوب (لب) الفواكه العطرة مثل التفاح والسفرجل والكمثرى ، خصوصاً بعد الطعام . . .

٣ - أما علاج الخفقان الحار أو الدموى (ويقصد الناتج عن ضغط الدم العالى) فبالفصد ، وإخراج الدم البالغ وتعديل الغذاء . . . وإن كان له نوابيب (أى نوبات) أو فصل يعترى فيه كثيراً مثل الربيع مثلا ، فمن الواجب أن يتقدم قبل النوبة بفصد ، وتلطيف غذاء . . . التغذية بما يقل وينفع ، كالخبز المبلول المنقع فيه ماء الورد ، فيه قليل من شراب ريحانى (البراندى فى عصرنا) ، والخبز بشراب التفاح ومرقة التفاح ، والقرع (الشجر) والبقلة اليمانية ، والفواكه الباردة ؛ فإن احتمل اللحم ، فالقريض والهلام من الفراريج والقبج ، وعصارات الفواكه والحصرم ، والتفاح الحامض مرشوشاً عليه ماء الورد ، وحامض الأترج أو الليمون . فإن اشتد الأمر والالتهاب فجرعة الماء البارد ، والماء المثلج ممزوجاً بماء الورد تجريعاً بعد تجريع ، وشراب الفواكه ، وشراب التفاح الشامى فيه قليل من الكافور المذاب ، وعلى الرايب (اللبن) تجعله غذاء لهم .. وأما ورد لسان الثور ، فأقدم عليه ولا تخف غائلته ، واستعمله فى كل ما سقيت وأطعمت فيه وزن درهم من الراوند الصينى . . .

٤ - الخفقان فى الحميات . . . ويجب أن لا تغفل وضع الأضمدة أو الخرق المبردة على القلب والصدر ، المبلولة بماء الصندل أو الصندلين (ويظهر أن النون هنا تدل على العنصر الفعال المستخرج من المادة فى الطبيعة على نحو النون المضافة للألكلويد ، فقولك صندل وصندلين كقولك كه فى وكه فه ئين) وماء الورد وماء الحدادين والكافور والورد والطباشير والعدس يضمد به فؤاده وخاصة فى الحميات . وكثيراً ما يهيج الخفقان ، ثم يندفع شىء إلى أسفل يمنة ويسرة فيسكن الخفقان (حقيقة إن هذا لوصف دقيق قلما نجده فى أحدث كتاب عصرى لدينا) . ويعالج القئ مع الحمى بسويق الشعير مغسولا بالماء الحار ، ثم مبرداً ، فوزن عشرة دراهم سكر ، وإن تقاياه أخذ بدل السكر حب الرمان . . .

٥ - المعالجة الأعراضية : فكما أنك تقطع السبب بهذا التدبير ، كذلك

يجب أن يقوى المنفعل وهو القلب حتى لا يقبل التأثير ، ولا يقتصر على قطع السبب دون تقوية المنفعل . بل يجب مع ذلك أن يتعمد (أو يقوى) القلب بالأدوية القلبية. ومما يعظم نفعه فى الخفقان، شرب وزن مثقال من ورد لسان الثور عند النوم ليالى متوالية . ومما جرب له شرب مقدار نواة وزنها فى القرنفل الذكر فى اثنى عشر مثقالا من اللبن الحليب على الريق . وأن تشرب مثقالا فى المرزنجوش اليابس فى ماء الورد ، إن كان هناك حرارة ، أو شراب إن لم يكن حرارة فى أيام متوالية ...

وشم أو استنشاق طيب (روائح عطرية) يرغبه المريض أثناء النوبة ، كدهن الورد والكافور والصندل والمسك والزعفران والقرنفل والعنبر ودهن البان والغالية ودهن الأترج ، أو يستنشق الكافور ومايشبهه مع الخل ، ويشد الساقان .

نحن إذا تأملنا هذا النوع فى المعالجة قبل ألف سنة وجدناه أقرب إلى العقل والمنطق من المعالجة الأعراضية اليوم . فكثيراً ما تستهوينا المستحضرات الخلابة والمحلات (الانبولات) السريعة المفعول فى إيقاف الخفقان مهما كان مصدره دون معالجة السبب . ولكنى أعرف كثيراً من حوادث الخفقان ، لم تفد معها جميع أنواع هذه الأدوية العصرية الخلابة ، وكان الدواء الفعال ، المقيئات أو معالجة الكبد والصفراء وسائر الأسباب الجوهرية .

أثر ابن سينا بعد وفاته

وقد كان لابن سينا تأثير واسع النطاق ، نال قانونه فى الطب تقديراً عظيما حتى فى الغرب ، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادى ، ولا يزال بعض أهل إيران والعراق يتداوون بما يصفه لهم إلى أيامنا هذه . وكان تأثيره فى الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى عظيم الشأن . وقد جعله دانتى الشاعر الإيطالى بين أبقراط وجالينوس ، وزعم أسكالجر أنه قرين جالينوس فى الطب ، وأنه أعلى منه كعباً فى الفلسفة .

تلك حكمة ابن سينا الحكيم الإشراقية ، فنفسه تصبو إلى أشياء وليس فى خزانة طبه ما يشفى غليلها ، ولا تروى ظمأها حياته فى القصور .

كان ابن سينا ولا يزال يعد عند أهل الشرق شيخ الفلاسفة والأطباء . وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالمذهب الأفلاطونى الحديث معروفة

عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . ولمؤلفاته مخطوطات كثيرة لا تحصى منتشرة وذائعة في أنحاء الكون . فكان مصدر الثقة والمرجع الأول والأخير للمتعلمين والأطباء والفلاسفة . . . وقد كثر حساده وأعداؤه لدرجة أنهم ، حتى بعد وفاته ، أوغروا صدر الخليفة العباسي المستنجد في بغداد فأمر بحرق مؤلفات ابن سينا في عام ١١٥٠ م .

ابن سينا فى قانونه

للدكتور عزة مريدن

ذكر الأديب الكبير أحمد أمين ، فى تصديره لكتاب الأب قنواتى ، عن مؤلفات ابن سينا ما نصه :

« كان ابن سينا من الرجال القلائل فى العالم الإسلامى الذين يصح أن نسميهم (موسوعيين) » ، والواقع أن ابن سينا لم يكن موسوعة هائلة ، ولا دائرة معارف عظيمة فحسب ، وإنما كان عالماً مستقلا خلف للعلم من بعده ثروة ضخمة ينوء الباحثون اليوم بجمعها وتصنيفها ؛ ولئن غلبت الفلسفة فى بحوثه وكتبه وأراجيزه على اختلاف نواحيها ، فإنه لم يترك ناحية من نواحى الحياة العلمية إلا حاول معالجتها ودراستها ، ولكن شهرته فى كل حال جاءته من طريق طبه ولاسيما فى قانونه ، أكثر مما جاءته من طرقه الأخرى ، واشتغاله بالطب لم يكن أقل من اشتغاله بالفلسفة والتصوف والعلوم الرياضية واللغة والأدب ، تدل على ذلك مؤلفاته الكثيرة فيه ، هذه المؤلفات التى تعجز مجموعة ضخمة من أساطين العلم عن القيام بمثلها ، وحسبنا أن نورد ههنا ما ذكره الدكتور آندريه هان (André Hahn) فى مقاله الرائع عن الطب العربى ، المنشور فى العدد الخامس من مجلة تاريخ الطب والصادر فى تموز (يونيو) عام ١٩٥١ ما نصه :

« وإننا لنرى فى ابن سينا ، الفيلسوف والطبيب والشاعر ومؤلف القانون ، الرجل الأول الذى يمثل بحق ذروة الطب العربى » .

ولسنا نعدد فى هذا المعرض جميع ما قرأنا عن مصنفاته وتآليفه . فلقد شك بعض الباحثين فى نسبة بعض الكتب إليه ، وقالوا فى ذلك إن مؤلفيها قد نسبوها للشيخ الرئيس لترويجها والدعاية لها ، وفى ذلك ما فيه من الدلالة الكبرى

على فضل مؤلفاته الأصلية . ونورد من المؤلفات الطبية ما نعتقد بصحة نسبتها إليه ، لما بين بحوث هذه المؤلفات وعناوينها من الصلات التى توحى بصدق هذه النسبة ؛ وقد اعتمدنا فى ذلك ما أورده ابن أبى أصيبعة ، صاحب طبقات الأطباء ، وما أورده ، الأب قنواتى فى كتابه عن مؤلفات ابن سينا . فمنها الأدوية القلبية ، وأرجوزة فى التشريح ، وأرجوزة فى المجربات فى الطب ، مطلعها :

قال على هو ابن سينا ... وكونه بالله مستعينا
بدأت باسم الله فى نظم حسن ... اذكر ما جربته طول الزمن
ما هو بالطبع وبالخواص ... لكل عامى وكل خاص

ويقول فى آخرها :

هذا الذى جربته فى عمرى ... نظمته للمقتنى لأثرى
الحمد لله على إنعام ... ثم صلاة الله مع سلام
على النبى المصطفى المختار ... وآله الأكارم الأخيار

ومنها الأرجوزة فى الطب تقع فى ألف بيت وقد اختلفت الطبعات فى مطلعها ، ولعل أقربها إلى الصواب ما ابتدأ فيها بقوله :

الحمد لله العلى القادر ... ذى الطول والعزيز والقاهر
خالقنا فى أحسن تقويم ... مرشدنا لرتبة التعليم
واستمد الله عوناً كاملا ... فما يزال يقبل الوسايلا
أن ينهض العبد إلى تأليف ... أرجوزة بديعة التصنيف
الطب حفظ صحة برء مرض ... من سبب فى بدن منذ عرض

ومنها الأرجوزة فى الباه التى يقول فى مطلعها :

ياسائلى عن وجع فى الوسط ... أو نقطة تأتى له لم تحط
أو ألم فى الظهر أو فى الركب ... أو وجع فى صلبه مركب

ومنها الأرجوزة فى الوصايا الطبية ، وأرجوزة لطيفة فى وصايا (أبقراط) وكتاب الأغذية والأدوية ، وكتاب الأقراباذين ، ورسالة فى البول ، ورسالة فى تخليط الأغذية ، ورسالة فى تدبير سيلان المنى ، وكتاب فى حفظ الصحة ،

ورسالة فى خصب البدن ، وكتاب الدستور الطبى ، الذى يقول فيه بعد بسم الله : « . . . فأول ما يجب على الطبيب أن يبدأ به هو معرفة العلة بجنسها ونوعها » ، ورسالة فى الخمر ، ورسالة فى دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية ، ورسالة فى السكنجبين ، ورسالة الخمرية وسياسة البدن ، ورسالة فى شطر الغب وهى تبحث فى معالجة الحمى ، ورسالة فى الطبيب ، ورسالة فى الفصد ، وفصول فى الطب ، والفصول الطبيات ، وفوائد الزنجبيل ، والقوى الطبيعية ، والقولنج ، وفى مسألة طبية ، ومسائل حنين ، والمسائل الطبية ، والمسائل المعدودة ، ومقادير الشرابات من الأدوية المقررة ، ومنافع الأعضاء ، والنبض ، وفى الهندباء ، ووصية حفظ الصحة ، وفى ما يدفع ضرر الأغذية ، ومفيدتان فى حفظ الصحة .

ويعد القانون أعظم مصنفاته الطبية بلا مراء ، فهو كتاب كبير ، غزير المادة ، جامع للطب بفروعه كافة ، لم يترك شاردة إلا أوردها فيه ؛ يقول بول دومتر (Paul Dumaitre) فى محاضرته التى ألقاها فى الجمعية الفرنسية لتاريخ الطب فى ٥ مايو ١٩٥١ :

« يعد ابن سينا العالم العظيم والفيلسوف والطبيب ، من أكثر وأكبر المؤلفين المنتجين ، ظلت نفائسه موضع اهتمام أساطين العلم ، خلال خمسة قرون كاملة ، أما قانونه فيعد موسوعة كاملة فى الطب ، عانق فيه ابن سينا كل العلوم الطبية مع بعضها ؛ فليس من العجيب بعد هذا أن يظل قانون الشيخ الرئيس ، الدستور الطبى العلمى العملى طوال خمسمائة سنة فى بلاد المسلمين والعرب ، وكثير من أرجاء أوربا ، ولا نغالى إذا قلنا إن عالم التأليف والتصنيف ، لم يقع على كتاب من نوعه يمثل سعته وتصنيفه ، واشتماله على الكبيرة والصغيرة » . ولقد أشربت نفسى حب القانون منذ ما وقعت عليه ، والآن وقد قضيت طبيباً نحواً من اثنتين وعشرين سنة أعلن بزهو ومفاخرة ، أنه ما مر على شهر لم أعد فيه قراءة شىء من القانون . ولعل أسباب ذلك ترجع لأمرين : أولهما شغفى بالاستفادة مما تضمنه هذا السفر النفيس ، وثانيهما ضرورة اطلاع طلابى فى الجامعة السورية على كنوز السابقين المحلين فى ناحية الأدوية والمداواة ، بحكم صلتى الدراسية بها ؛

ولذلك حينما دعيت للاشتراك فى تمثيل سورية وجامعتها فى هذا المهرجان العظيم، لم أجد خيراً من أن أبحث عن ابن سينا فى قانونه.

إن الكلام عن ابن سينا واسع كثير ، وقد يظن أن حصر الكلام فى ناحية معينة ، يسهل على الباحث مهمته غير أن البحث فى القانون ، ليبلغ من الصعوبة ما يجعل الباحث أعجز من أن يفى الكتاب وكاتبه حقهما وفضلهما على العلم والعالم.

يقول جيرار دى كريمون (Gérard de Crémone) وهو الذى نقل القانون للغة اللاتينية فى القرن الثانى عشر :

«لقد قضيت نحواً من نصف قرن ، فى تعلم اللغة العربية ، والتوفر على ترجمة نفائس المكتبة العربية ، وكان قانون الشيخ الرئيس ابن سينا ، أعظم كتاب لاقيت فى نقله مشقة وعناء ، وبذلت فى ذلك جهداً جباراً» . ولكن هذا الناقل ، لقى جزاءه فى جهده ، فقد ظل علماء القرون الوسطى يقرأون ابن سينا من ترجمة جيرار دى كريمون ، ردحاً غير قليل من الزمن ؛ ثم ترجم القانون مرات عديدة ، كان أفضلها ، فى أوائل القرن السادس عشر ، من قبل آندريا آلباغو (Andrea Alpago) بعد أن قضى ثلاثين سنة فى الشرق ، وزاد على من سبقه أن وضع قاموساً للمصطلحات الفنية العربية التى كان يستعملها ابن سينا ، ونشرت هذه الترجمة عام ١٥٢٧ ؛ ثم دخلت تحسينات كبيرة على القانون ، وظلت ترجمة جان بول مونجيوس (Jean Paul Mongius) الترجمة الوحيدة التى كان يعتمد عليها أساتذة وطلاب الطب فى العالم ؛ وآخر ترجمة له ، كانت فى غضون القرن الثامن عشر ، قام بها الأستاذ بلامبيوس (Plembius) وزاد على من سبقه بتعليقات وشروح .

يتألف هذا الكتاب من خمسة أجزاء . يبحث الجزء الأول فى الأمور الكلية من علم الطب ، وقد قسمه إلى أربعة فنون ، وضمن الفن الأول ستة تعاليم : الأول فى تعريف الطب وموضوعاته ، الثانى فى الأركان ، الثالث فى الأمزجة ، الرابع فى الأخلاط ، الخامس فى ماهية العضو وأقسامه والعظام والعضلات والأعصاب والشرايين والأوردة ، والسادس فى القوى والأفعال ؛

وضمن الفن الثانى ، تصنيف الأمراض المختلفة وأسبابها وأعراضها ؛ وضمن الفن الثالث ، فصلا فى أسباب الصحة والمرض ، وضرورة الموت ، وخمسة تعاليم : الأول فى التربية ، والثانى فى التدبير المشترك للبالغين ، الثالث فى تدبير المشايخ ، الرابع فى تدبير بدن من مزاجه فاضل ، والخامس فى الانتقالات ؛ وضمن الفن الرابع تصنيفاً فى وجوه المعالجات بحسب الأمراض الكلية .

ويبحث الجزء الثانى من الكتاب ، فى الأدوية المفردة وأمزجتها والقياس بها والتجربة عليها ، وما يعرض لها وكيفية التقاطها وادخارها ، وقد أوردها مرتبة على حروف المعجم ، وذكر القوانين التى يجب أن يعرفها الطبيب فيما يتعلق بهذه الأدوية ، ولعل هذه القوانين الأولى من نوعها ، بما يقابل ما نسميه اليوم دستور الأدوية (Codex) .

وجاء فى الجزء الثالث من الكتاب ، وصف شامل للأمراض المختلفة الواقعة فى أعضاء الإنسان ، وجعله فى اثنين وعشرين فناً : الأول فى أمراض الرأس والدماغ ، الثانى فى أمراض العصب ، الثالث فى تشريح العين وأحوالها وأمراضها ، الرابع فى أحوال الأذن ، الخامس فى أحوال الأنف ، السادس فى أحوال الفم واللسان، السابع فى أحوال الأسنان، الثامن فى أحوال اللثة والشفتين ، التاسع فى أحوال الحلق ، العاشر فى أحوال الرئة والصدر ، الحادى عشر فى أحوال القلب ، الثانى عشر فى الثدى وأحواله ، الثالث عشر فى المرىء والمعدة وأمراضهما ، الرابع عشر فى الكبد وأحوالها ، الخامس عشر فى أحوال المرارة والطحال ، السادس عشر فى أحوال الأمعاء والمقعدة ، السابع عشر فى علل المقعدة ، الثامن عشر فى أحوال الكلية ، التاسع عشر فى أحوال المثانة والبول ، العشرون فى أحوال أعضاء التناسل فى الذكور ، الحادى والعشرون فى أحوال أعضاء التناسل فى الإناث ، الثانى والعشرون فى بعض الأمراض العامة .

وتضمن الجزء الرابع من الكتاب سبعة فنون : الأول كلام كلى فى الحميات ، الثانى فى مقدمة المعرفة وأحكام البحران ، الثالث كلام مشبع فى الأورام والبثور ، الرابع فى تفرق الاتصال سوى ما يتعلق بالجبر والكسر ، الخامس فى الجبر ، السادس كلام مجمل فى السموم ، السابع فى الزينة .

ويشتمل الجزء الخامس من الكتاب على الأدوية المركبة أو الأقراباذين وقد قدم له بفصل فى كيفية التركيب ثم جعله فى جملتين : الأولى فى المركبات الراتبة فى الأقراباذينات ، والثانية فى الأدوية المجربة فى مرض مرض ، وألحق بها ذكراً للأوزان والمكاييل أخذها عن كناش يوحنا بن سرافيون .

هذا هو كتاب القانون فى جملته ، وأما هذا الكتاب فى تفصيله ، فلا يتسع المجال للبحث الكامل فيه ، ولذلك فقد قصرت كلامى فى ذلك على ما يأتى :

القانون وتبويبه

إذا قارنا بين تبويب الموضوعات المختلفة التى جاءت فى القانون ، وبين التبويب الذى يجرى عليه المؤلفون اليوم ، وجدنا بعض الفروق البسيطة ، فقد وردت فى القانون بعض البحوث فى غير موضعها ساقت إليها المناسبة أو جاءت عفواً على خاطر صاحبها ، وبعضها أقحم اقحاماً ، فجاء متنافراً مع البحوث التى سبقته أو تلته ، فقد حشر سوء المزاج مع كيف ومتى يجب أن يستفرغ ، وأحوال الأدوية المسهلة ومعالجة السدد وغير ذلك ، وقد كان بالإمكان إرجاع كل من هذه الموضوعات إلى أصولها ، ومع هذا فإن الإنصاف ليقتضينا أن نجد للمؤلف العظيم عذره بعد جهده ، وأن نراعى الفرق الكبير بين عصره القديم وعصرنا الحديث ، وما آلت إليه حالة التأليف والتصنيف .

ولو عدنا من جهة ثانية إلى الفن العاشر من الجزء الثالث لألفيناه مبوباً تبويباً جميلا ، فقد ذكر عن أحوال الرئة والصدر مقالات وفصولا متسلسلة بشكل رائع بديع ، ذاكراً مقالته الأولى فى الأصوات والنفس ، ومقالته الثانية فى الصوت ، والثالثة فى السعال ونفث الدم ، والرابعة فى أصول نظرية من علم أورام أعضاء نواحى الصدر وقروحها سوى القلب ، أى أنه قسم أمراض الصدر قسمين : أمراض الرئة وأمراض القلب التى أفرد لها بحثاً مستقلا ، وذكر فى المقالة الخامسة فصولا عن أمراض الجنب المختلفة ؛ ولسنا نخالف الحقيقة ، إذا قلنا إن المؤلفات الحديثة ، لا تسير فى تصنيفها أمراض الصدر سيراً يفضل

كثيراً ما جاء به القانون . ونجد مثلا مشابهاً فى أمراض جهاز الهضم ، فقد أفرد مقالة لأمراض المرىء ، ومقالة لأمراض المعدة ، ومقالة للهضم ، كما أفرد لأمراض الكبد فناً مستقلا ، وفى ذلك ما فيه من حس مرهف دقيق ، فى فهم مبلغ الصلات والفوارق بين أمراض كل من هذه الأعضاء .

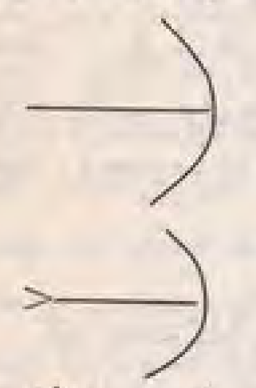
القانون والتحقيق

لم يصل البحث الدقيق إلى الكشف عن رسم الحد الفاصل بين ما نقله ابن سينا وما ابتكره — على حد قول الأستاذ الدكتور أحمد أمين فى تصديره لكتاب الأب قنواتى عن مؤلفات ابن سينا — على أن ابن سينا لم يكن جماعاً فى الطب ولا ناقلا ، كما يزعم البعض ، بل كانت له فى القانون آراؤه الخاصة إلى جانب ما نقله عمن سبقه من الأطباء ولا سيما اليونان ، ثم إنه لم ينسب لنفسه إلا ما كان من صميم عمله وخالص تجربته ، وفيما عدا ذلك فقد كان أميناً كل الأمانة فى قانونه ، وكان يرد كل قول أو رأى لصاحبه ، فهو يقول فى كثير من بحوثه : يعتقد ديسقوريديوس ، ويقول جالينوس ، وذكر ابن ماسرجويه أو ابن جريج أو ابن ماسويه ؛ ذكر فى رسالته عن الفصد قوله : العروق المفصودة — على ما أشار إليه الأطباء فى كتبهم — نوعان . فإذا كانت هذه أمانته فى رسالة ، فأحرى به أن يكون أميناً أيضاً فى قانونه . ويقول فى المسائل التى لا يصدقها : ويزعم بعض الناس أن الأمر كذا وكذا . ذكر فى بحثه عن الحليون : ومن الناس من يزعم أن قرون الكباش إذا قطعت وطمرت فى التراب ، ينبت منها الحليون . وحينما يكون القائل مجهولا لديه يذكر : قال بعض من لا يعتمد عليه .

القانون والتشريح

لقد أوردنا بين مؤلفاته الطبية ، ذكر أرجوزته فى التشريح ، والباحث فى القانون لا يشك فى أن ابن سينا كان على اطلاع واسع فى علم التشريح ، فإنه قد توسع كثيراً فى وصف العظام والعضلات والشرايين والأوردة والأعصاب وتشريح الأجهزة كافة ، بما يستدل معه على نفوذ عميق لجوهر هذا العلم ،

بل إنه وجد فى بعض الأحيان ، ضرورة لرسم خطوط تمثل هيئة بعض العظام ، واتجاهاتها ، وشكل اتصالها مع بعضها ، كما هى الحال حينما وصف عظام القحف يقول : ولمثل هذا الشكل دروز ثلاثة حقيقية ودرزان كاذبان ، ومن الأولى درز مشترك مع الجبهة قوسى هكذا ويرسم خطاً منحنياً ، ثم يقول : ويسمى الإكليلى . ودرز منصف لطول الرأس مستقيم ، يقال له وحده ، سهمى ، وإذا اعتبر من جهة اتصاله بالإكليلى قيل له سفودى ، وشكله كشكل قوسى يقوم فى وسط خط مستقيم كالعمود هكذا ويرسم منحنياً قائماً يقطعه خط أفقى ، والدرز الثالث هو مشترك بين الرأس من خلف ، وبين قاعدته ، وهو على شكل زاوية يتصل بنقطتها طرف السهمى ويسمى الدرز اللامى لأنه يشبه للام فى كتابة اليونانيين ، وإذا انضم إلى الدرزين المقدمين صار شكله هكذا



ويذكر فى تشريح العصبين العجزى والعصعصى ، أن الزوج الأول من العجزى ، يخالط القطنية على ما قيل . وباقى الأزواج والفرد الثابت من طرف العصعص يتفرق فى عضل المقعدة والقضيب نفسه وعضلة المثانة والرحم ، وفى غشاء البطن وفى الأجزاء الإنسية الداخلة من عظم العانة والعضل المنبعثة من عظم العجز . ويستدل البعض من هذا الوصف على أن ابن سينا لم يمارس التسليخ بنفسه ، وأنه لم يشاهد بأم عينه مرور هذه الأعصاب فى النواحى المختلفة التى وصفها ، وأن كثيراً من هذا الوصف منقول عن غيره من كتب المشرحين استناداً إلى قوله – على ما قيل – وإلى أن تسليخ جثة الميت يظن بأنه من الأمور المحرمة شرعاً .

القانون والفسيولوجيا

لقد ذكرنا من مؤلفات ابن سينا ، كتابه فى منافع الأعضاء أو علم الفسيولوجيا كما نسميه اليوم ، أما القانون فإنه لم يغفل ذكر منافع الأعضاء المختلفة ووظائفها الطبيعية ، وما يؤديه انحرافها عن هذه الوظيفة إلى الوقوع فى الأمراض المختلفة ، كما ذكر غير قليل عن فسيولوجيا الرئة والتنفس والحالات

المختلفة التى تعرض له ، موردا النفس العظيم والصغير وأسبابه ودلائله ، والنفس الشديد والنفس العالى والنفس القصير والسريع والبطئ والمتواتر والبارد وغير ذلك .

كما ذكر حين الكلام على أحوال القلب ، وظيفة التأمور فقال : وأودع القلب فى غلاف خفيف جداً هو وإن كان من جنس الأغشية ، فلا يوجد غشاء يدانيه فى الثخن ، ليكون له جنة ووقاية ، ويرى جرمه فى ذلك الغلاف بقدر ، إلا عند أصله حيث ينبت الشريان ، ليكون له أن ينبسط فيه من غير اختناق . . . إلى أن قال : ولما كان البطن الأيمن من القلب ، يحوى غليظاً ثقيلا ، والأيسر يحوى دقيقاً خفيفاً ، عدل الجانبان بترقيق البطن الذى يحوى الغليظ ، وخصوصاً إذا أمن التحلل بالرشح والتفشى .

القانون والأعراض

لقد ترددت كثيراً كلمة الأعراض فى سياق بحوث القانون عن الأمراض المختلفة ، مما يدل على أن ابن سينا كان يجرى فى تشخيصه على نفس النحو الذى نجرى عليه اليوم ؛ ولعل الأصح أن يقال : إننا نجرى فى تشخيصنا اليوم على النحو الذى كان يجرى عليه فى أيامه ، فهو يجمع الأعراض المختلفة التى يشكوها المريض أو التى يراها بنفسه أو يحقق فيها ، حتى إذا تمت له مجموعة كافية منها ، نسبها إلى أمراضها ، كما أنه ذكر فى بحث المعالجات ، إنه كثيراً ما يحصل اضطرار لمعالجة الأعراض من دون الأمراض ، كتدبير النافض والقشعريرة وفرط العرق والرعاف والقيئ والإسهال والصداع والسبات والجوع والعطش وسواد اللسان وضيق النفس ، ولم يغفل ذكر دلائل الأعراض على التشخيص .

القانون والأمراض

لعل تفصيل الأمراض فى القانون ، لا يتفق مع ما نعرفه اليوم عن وصف الأمراض المختلفة بأعراضها ، ومرد ذلك إلى الوسائل التى استخدمها الطب الحديث فى كشف الأمراض ، والآلات والأدوات والمخابر والأشعة وغير ذلك ، ومع هذا فإننا نجد فى القانون تصنيفاً شاملا لمعظم الأمراض التى نبحث فيها

اليوم ، فقد ذكر الحميات وأدخل فيها الجدرى والحصبة وكثيراً من الحميات الأخرى ، وعد منها : حمى يوم غمية وهمية وفكرية وغضبية وسهرية ونومية وراحية وفرحية وقرعية وتعبية واستفراغية ووجعية وغشية وجوعية وعطشية وسددية وتخمية وورمية وغيرها ، كما ذكر نكسها وأسبابه والبحران ودلالته ، وفصل فى الأمراض الرضية والجراحية ، والقروح والكسور والخلوع وتجبيرها ؛ ونوه بأمراض سوء الاضطجاع ، وعدد الأعراض المستقاة من نواحى الجسم والأعضاء والأحشاء والأجهزة ، وذكر التسممات وأمراض الجلد والشعر ، وفصل فى أمراض العين والأذن والأنف وأمراض جهاز الهضم والتنفس والدوران وأمراض الكلية والجهاز التناسلى فى الذكور والإناث ، كما فصل فى أمراض تفرق الاتصال ، وسمى كل نوع منها باسمه ، فذكر أنها قد تقع فى الجلد وتسمى خدشاً وسحجا ، وقد تقع فى اللحم والقريب منه الذى لم يقيح وتسمى جراحة ، والذى قيح وتسمى قرحة ، ويحدث فيه القيح لاندفاع الفضول إليه لضعفه وعجزه عن استعمال غذائه ، وقد يقع فى العظم فينكسر إلى جزأين أو أجزاء فإن وقع عرضاً سمى بتراً ، وإن وقع طولا ولم يكن غوراً كبيراً سمى شقاً ، وإن كون غوراً كبيراً سمى شدخاً ؛ وقد يقع فى أجزاء العضلة ؛ فإن وقع على طرف العضلة سمى هتكاً ، وإن وقع فى عرض العضلة سمى جزاً ، وإن وقع فى الطول وقل عدده وكبر غوره سمى مدغاً ، وإن كثرت أجزاؤه وفشا وغار سمى رضا وفسخا ، وإن وقع فى الشرايين أو الأوردة سمى انفجاراً ؛ وزوال الاتصال والتقرح ونحوه إذا وقع فى عضو جيد المزاج ، صلح بسرعة ، وإن وقع فى عضو ردئ المزاج استعصى حيناً ، ولاسيما فى أبدان مثل أبدان الذين بهم الاستسقاء أو سوء القنية أو الجذام .

القانون والأدوية

لقد صنف ابن سينا الأدوية تصنيفاً أبجدياً ، وحقق فيها على نحو جميل ، فهو يذكر اسم الدواء أولا ثم يبحث فى ماهيته وطبعه وأفعاله وخواصه وتأثيراته فى الأمراض المختلفة ، فيعددها بحسب موضعها ويذكر تأثيراتها مثلا فى أمراض الرأس والمفاصل والأورام والبثور والجروح والقروح وأعضاء التنفس والصدر وينتهى بأعضاء النفض ، وهى التى يقصد بها الأعضاء الطارحة ، ثم يذكر سمية

الدواء وبنوه بمضاد الاسهام ، ويتبع ذلك بذكر مقدار الدواء بالدوهم أو الدانق أو الرطل ، أو السكرجة ، أو القيراط ، أو الدراخم ، كما يذكر أوزاناً يونانية مثل : أوبولوس ، قواثوس ، اكسونافن وغيرها ، وحينما يذكر ماهية الدواء يبحث فى فى الأجزاء المستعملة منه إن كان نباتاً ، ويبحث فى لونه ورائحته وطعمه والشكل الذى يصنع منه ، والنوع الجيد ، والمواد التى يغش بها ، وزمن اختياره ، كما يذكر كثيراً كلمة (الأبدال) وهى التى يعنى بها اليوم الخلائف (Succédanés) فى بحثه عن الأفيون مثلا ، يقول : بدل ثلاثة أضعافه من بزر البنج أو ضعفه من بزر اللفاح ،وهكذا .. يجرى فى كلامه على الأدوية بشكل قد يكون أكثر تفصيلا فى بعض الأحيان ، مما نجرى عليه اليوم ، ولاسيما حين بحثه فى الأدوية النباتية . وذكر فى الجزء الخامس كثيراً من الوصفات المركبة المختلفة بأشكالها ومقاديرها وطريقة صنعها واستعمالها وفوائدها فى الأمراض التى تستعمل فيها ، ونسب بعض هذه التراكيب لصانعيها ومبتكريها، كحب البرمكى وابن الحرث وابن هبيرة ــ كما ذكر الأدهان المختلفة والمراهم والضمادات ، بشكل لا يدع فى زمنه زيادة لمستزيد .

القانون والمصطلحات

لم يجد ابن سينا حرجاً فى أن يستعمل فى قانونه ، كثيراً من المصطلحات العلمية أو الأسماء الغريبة التى لم يجد لها ما يقابلها باللغة العربية ، فذكر الكيموس معربة ، كما ذكر المانيا ، والكاكنج ، والمالنخوليا ، والغنقرينا ، والفلغمون ، والحنطانا ، والبنطافيلى ، والسقمونيا ، والقولون ، والبوليموس ، ونسب إليها أيضاً فقال : فى بوليموسهم .وذكر من الأسماء غير العربية أيضاً الشهدانج ، والشاهترج ، والشيطرج ، والشنجار ، والشهمانج ، والشيرخشك ، والشلجم ، والشاذنج وكلها ، كما يبدو ، كلمات فارسية . ولم يمنع هذا أن يكون ابن سينا لغوياً من فطاحل اللغويين وشاعراً عربياً أديباً ، وأن يصنع حى بن يقظان . وليست الأراجيز التى أنشأها أو القصائد التى نظمها بقليلة ، بل إنه كان يصف أدوية شعراً . كتب له أحدهم :

صنيعة الشيخ مولانا وصاحبه ... وغرس إنعامه بل نشء نعمته
يشكو إليه أدام الله مـدته ... آثار تبر تبدى فـوق جبهته
فامنن عليه بحسم الداء مغتنما ... شكر النبى له مع شكر عترته

فأجابه الشيخ الرئيس :

الله يشفى ويننى ما بجبهته	من الأذى ويعافيه برحمته
أما العلاج فإسهال يقدمه	ختمت آخر أبياتى بنسخته
. . . .	. . . .
واللحم يهجره إلا الخفيف ولا	يدنى إليه شراباً من مدامته
. . . .	. . . .
ولا يضيق منه الزر مختنقاً	ولا يصيحن أيضاً عند سخطته
هذا العلاج ومن يعمل به سيرى	آثار خير ويكفى أمر علته

وذكر تلميذه الجوزجانى ما نصه : كان الشيخ جالساً يوماً من الأيام بين يدى الأمير ، وأبو منصور ، الجبائى حاضر فجرى فى اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت أبو منصور إلى الشيخ يقول : إنك فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها ، فاستنكف الشيخ من هذا الكلام ، وتوفر على درس اللغة ثلا ث سنين ، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان ، من تصنيف أبى منصور الأزهرى ، فبلغ الشيخ فى اللغة طبقة قلما يتفق مثلها ، وأنشأ ثلاث قصائد ، ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة وكتب ثلاثة كتب ، أحدها على طريقة ابن العميد ، والآخر على طريقة الصابى ، والآخر على طريقة الصاحب وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها ، ثم أوعز الأمير فعرض تلك المجلدة على أبى منصور الجبائى ، وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة فى الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن تتفقدها وتقول لنا ما فيها ، فنظر فيها أبو منصور وأشكل عليه كثير مما فيها ، فقال له الشيخ ، إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور فى الموضع الفلانى من كتب اللغة ، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة فى اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها . وكان أبو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة ، غير ثقة فيها ، ففطن أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذى حمله عليه ما جبهه به فى ذلك اليوم فتنصل واعتذر إليه .

وإنى لأغتنم هذه الفرصة لأرسل إلى السادة الحاضرين رجاء حاراً لنعمل جميعاً متحدين على ما فيه الخلاص من هذه الفوضى الضاربة أطنابها فى اختلافنا على المصطلحات العلمية والمسميات الدوائية ، وذلك ليسهل على كل عربى معرفة المقصود من الكلمات المختلفة ، بعد أن يتفق عليها ، وبدون ذلك فستظل الصعوبة قائمة فى وجه الباحثين والمطالعين فى الكتب المؤلفة فى أقطار عربية مختلفة .

* * *

وبعد فهذا طرف يسير مما تسمح به هذه المناسبة لذكر شىء عن ابن سينا وقانونه ، تلفت الأنظار فيه أمور كثيرة تستوقف الباحث فى هذا السفر الجليل؛ ولعل من أعظمها شأناً ؛ هذا الوضوح الكامل فى عرض البحوث المختلفة ، وهذه الصراحة المطلقة فى ذكر كل ما يجد فيه فائدة للباحثين فى أيامه ومن بعده ، كما تلفت الأنظار ، عناية ابن سينا بالطب الوقائى ، وتفضيله إياه على الطب العلاجى ، وليس أدل على ذلك من نصائحه الكثيرة التى أوردها فى كثير من المناسبات فى بحوث القانون ، ومن قوله فى أرجوزته الألفية التى قدم فيها حفظ الصحة على برء المرض :

الطب حفظ صحة بـــرء مرض   من سبب فى بدن منذ عـــرض

وليس يتسع المجال بعد لذكر الشىء الكثير مما توحيه مطالعة القانون ، ويكفى أن نعلم أن هذا الكتاب النفيس ظل معقد آمال الأطباء ومحط رجائهم فى سائر كليات الطب فى العالم طوال خمسة قرون ، ولا نزال إلى اليوم نستنير بالكثير من هديه فى التسمية والمصطلحات ، والتبويب والتأليف ، بل لا نزال نذكر له فى كثير من الإعجاب وصفه لبعض الأمراض وصفاً لا يزال كما هو إلى يومنا الحاضر ، كما أنه وصف فى قانونه ، المستعدين للسل فى الهيئة والسحنة والسن والبلد والمزاج ، بشكل زاد فيه كثيراً على ما ذكره (لاندوزى) وأثبت العلم صحة رأيه فى ذلك .

ولقد ابتدع كثيراً من الطرق فى المعالجة ؛ تدل على سعة الملاحظة وعمق التفكير وصدق التجربة ، من ذلك طريقته فى تجبير كسور العمود الفقارى ،

فقد صور هرفاجيوس (Hervagius) عام ١٥٥٦ هذه الطريقة فى مريض ممدد على المنضدة ، وقد ربط جسمه برباطين ، أحدهما مر تحت إبطيه ثم وصل بقطعة من الخشب شدت إليه وأسدلت فى طرف المنضدة من جهة الرأس وأمسك بها أحد المعاونين ، والثانى دار حول الحوض ووصل بقطعة ثانية من الخشب، شدت إليه وأسدلت فى طرف المنضدة من جهة القدمين وأمسك بها المعاون الثانى ، ثم يأمر ابن سينا معاونيه بأن يشد كل واحد منهما إلى جهته ، بينما يأخذ هو فى إصلاح تشوه العمود الفقارى المكسور ، وهى طريقة لا تفترق فى شىء مطلقاً عما يجرى اليوم بالتمديد ومضاد التمديد فى معالجة الكسور المختلفة .

* * *

سيداتى ، سـادتى :

وبعد فإنا نحمد للجامعة العربية ، إقامة هذا المهرجان العظيم ، كما نحمد للعراق الشقيق عقده فى بلاده الكريمة ؛ وإننا لنعتقد بحاجتنا القصوى نحن العرب، إلى ما يشد واحد قوتنا ، وإن فى إقامة مثل هذه المهرجانات أو عقد المؤتمرات ما يكفل وصولنا إلى كثير مما نريد ، كما أن الإشادة بفضل الغر الميامين من رجالنا الأقدمين أكبر حافز لجيلنا الحاضر على اقتفاء آثارهم والنسج على منوالهم فى الجد والدأب والعمل المتواصل ، وابن سينا فى الطليعة بين هؤلاء ، إنه من أولئك الذين لا يجود الدهر بمثلهم إلا مرة فى مئات السنين ، بل هو عالم تتخاطفه الأمم ، لولا أنه ابن سينا لما تسابقت فى نسبته إليها ، ولولا أنه ابن سينا لما عنون الدكتور آندريه صوبيران كتابه باسم : ابن سينا أمير الأطباء (Avicenne, Prince des médecins) .

ولعل اللجنة الثقافية فى جامعة الدول العربية ، تجد لنا فى السنة القادمة ، مناسبة جليلة ثانية ، فى شخصية أخرى، يقام لها مثل هذا المهرجان نستعيد بها ذكرياتنا الغالية ، ونغتنم فيها فرصة التعرف إلى وجوه كريمة بغاياتها ، نبيلة بمقاصدها .

وسلام على العراق الشقيق وأهله ، سلام على العرب جميعاً أينما كانوا ، سلام على إخواننا المستشرقين الذين شاركونا فى هذا المهرجان العظيم ، من سوريتى العزيزة ، حكومة وشعباً .

نظرية الخير عند ابن سينا

للدكتور جميل صليبا

من عادة مؤرخي الفلسفة ، إذا بحثوا فى مذهب من المذاهب ، أن يحللوا هذا المذهب ويبينوا علاقته بالوسط الاجتماعى الذى ظهر فيه . والسبب فى ذلك أن لحياة الفيلسوف تأثيراً عميقاً فى مذهبه . فإذا كانت حياته مقترنة بالآفات والشدائد والآلام جاء مذهبه فى الغالب مفعماً بالتشاؤم ، وإذا كانت حياته على العكس من ذلك مقترنة بالسعادة والرفاهية جاء مذهبه مشبعاً بروح التفاؤل . فإن الحياة المحبوبة التى معها صحة البدن واعتدال المزاج توحى بالاطمئنان والثقة والرجاء ، وتبعث على الاعتقاد أن الخير عام فى الوجود . وقلما وجدت فيلسوفاً ريبياً لم يكن عيشه مضطرباً ، ولافيلسوفاً وثوقياً أو عقلياً لم يستمد وثوقه وإيمانه من تربيته ونشأته . وإذا كان الأمر على ما وصفنا فليس العجيب أن يكون مذهب الفيلسوف صورة صادقة لمزاجه وبحيته ، وأن تكون مبادئه وغاياته موافقة للتيارات الاجتماعية التى أحاطت به . ولكن العجيب أن يجيء مذهب الفيلسوف مبايناً لحياته ، وأن لا يكون بينه وبين الوسط الذى عاش فيه تجاوب وتفاعل . ففى التاريخ أمثلة كثيرة تدل على أن نشوء بعض المذاهب لا يمكن أن يعلل بتأثير الحياة والتربية والوراثة . وكثيراً ما رأينا بعض المذاهب الفلسفية مباينة تماماً لمزاج أصحابها وحياتهم ، فيكون الفيلسوف محباً للدعة ، والسكون ، والنظام ، ويكون مذهبه مبنياً على فكرة القوة والحركة . ويكون أيضاً محباً للشهوة والعبث والمجازفة ، ويكون مذهبه مبنياً على العقل والنظام والفضيلة . لقد كانت نيتشه وديعاً كالحمل ، إلا أن المذهب الذى جاءنا به كان مذهب القوة ، لا بل مذهب الثورة على الأخلاق الوديعة ؛ فكأن المذهب الفلسفى فى هذه الحالة يعوض صاحبه من بعض ما ينقصه . وربما كان مذهب ابن سينا أيضاً أبعد المذاهب عن تصوير حياته الخاصة ، لأنه كان فى عيشه كثير الاضطراب ، محباً للمغامرات ، مخلصاً فى الشهوات ، ساعياً وراء اللذات ، لا يهدأ ولا يفتر ،

وكان مذهبه الفلسفي على العكس من ذلك مشتملا على فكرة النظام ، والعقل ، والخير ، والكمال . لقد كان يفضل — كما يقول — الحياة العريضة القصيرة على الحياة الطويلة الضيقة ، ويعني بالحياة القصيرة العريضة الحياة الكثيرة النشاط والإنتاج ، التي لا يقنع المرء فيها بما أدركه من الجاه ، فيعتد بنفسه ويغالب الزمان ويطلب مراتب الرفعة . وهو كلما أدرك حالة انتقل منها إلى غيرها ، وكلما بلغ حداً تجاوزه إلى ضده ، كأن حياته الغنية الواسعة أشبه شيء ببحر متلاطم الأمواج ، يوحي إليك بفكرة اللانهاية ، أما العالم الذي تصوره ، فقد كان عالماً متناهياً ، لا بل عالماً مغلقاً ، كل شيء فيه بقدر ، وكل أمر فيه مقيد . ويكاد يكون لهذه الفلسفة ظاهر مثالي عقلي ، وباطن ديني قلبي ، كلاهما مضاد لحياة هذا الفيلسوف من الناحية النفسية والاجتماعية ، فحياته حياة اللذة والحركة واللانهاية ، والخلق الدائم ، ومذهبه مذهب العقل والمعقولات ، والصور المحددة ، والفيض ، والكمال ، والخير .

تصوروا أيها السيدات والسادة بهواً مغلق الأبواب كهذا البهو الجميل ، فرش بأفخر الرياش وزين بأجمل الصور ، وأضيء بمصباح في مشكاة كأنه كوكب دري ، يرسل نوره إلى مصابيح أخرى معلقة في الفضاء ، لايزيد عددها على عشرة ، تحلل هذا النور وتعكسه على الجدران بألوان مختلفة . إن هذا البهو صورة مطابقة للعالم الذي تصوره ابن سينا فهو محدود متناه ، وهو مغلق الأبواب ، إلا أنه منظم مرتب ، كصورة من صوره وضعت في المكان اللائق بها . وهذه الصور تتلألأ بما يفيض عليها من النور ، لا بل هي نفسها نور يفيض عن المصباح ويصبغ الأشياء بألوانه . ولولا هذا الفيض لما ظهرت هذه الأشياء ، ولما وجدت تلك الصور . فكأن النور الذي يضيء هذا البهو علته وجود الصور ، لا بل علته وجود البهو نفسه ، وعلة ما فيه من أعراض وأجسام . والفرق بين هذا البهو وبين عالم ابن سينا ، أن العالم كبير وهذا البهو صغير ، وأن إبداعه قديم ، وهذا البهو حادث ، وأن المصباح الأول الذي يفيض عنه النور ليس داخل البهو ، وإنما هو مفارق له ، خارج عن الزمان والمكان .

لنخرج الآن من بهونا الصغير ، ولنتأمل العالم نفسه : إن هذا العالم مؤلف من موجودات مختلفة المراتب ، وهي الجواهر المفارقة ، والصور ،

والأجسام ، والهيولى ، والعرض . فالمرتبة الأولى فى الوجود هى مرتبة الجواهر المفارقة ، والمرتبة الثانية هى مرتبة الصورة ، والمرتبة الثالثة هى مرتبة الجسم ، والرابعة هى مرتبة المادة ، والخامسة مرتبة الأعراض . » وفى كل طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات تتفاوت فى الوجود » (نجاة ص ٢٠٨) .

فالجواهر أو العقول المفارقة متفاوتة المراتب أعلاها العقل الأول أو المعلول الأول ، وأدناها العقل العاشر أو العقل الفعال ، المحيط بعالم الكون والفساد ، والأدنى يفيض عن الأعلى . فالعقل الأول يفيض عن الواجب الوجود بذاته ، والثانى يفيض عن الأول ، وتحت كل عقل عقل ، حتى تصل إلى العقل العاشر وعنده ينتهى فيض العقول المفارقة .

والأمور السماوية تؤلف سلسلة محدودة الحلقات ، فى كل حلقة منها ثلاثة أشياء هى : العقل والنفس والجسم . فالإله عقل محض يعقل ذاته فيصدر عن عقله لذاته عقل أول ، وهذا العقل الأول واحد بالعدد ، لأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، وهو يعقل ذاته ويعقل الإله ، فيصدر عن عقله للإله عقل ثان تحته ، ويصدر عن عقله لذاته شيئان هما نفس الفلك الأقصى وجرمه ، لأن جوهر العقل الأول واجب بالإله ، ممكن بذاته . فالنفس تصدر عن عقله لذاته واجبة الوجود بالإله ، والجسم يصدر عن طبيعة الإمكان المندرجة فى عقله لذاته . وهكذا يلزم عن العقل الأول عقل ثان ونفس وجسم ، ويلزم عن العقل الثانى أيضاً عقل ثالث ، وهكذا دواليك ، حتى ينتهى الفيض عند فلك القمر ، وكرة الهواء المحيطة بالأرض .

فأنت ترى أن العقول المفارقة محدودة العدد كالمصابيح التى أشرنا إليها عند وصف بهونا الصغير . وهى تستمد من الله قوة إبداعها ، كما تستمد المصابيح نورها من مصباح المشكاة . وهذا المصباح الأول هو المبدأ الأول ، الواجب الوجود بذاته ، وهو عقل وعاقل ومعقول ، عاشق ومعشوق ، ولذيذ وملتذ ، وهو خير محض ، وكمال محض . « والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شىء ، ويتم به وجوده » فالوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود . والوجود الذى لا يقارنه عدم هو خير محض ، وحق محض ، لا بل هو مفيد كل وجود ،

وكل كمال فى الوجود ، ولما كان العالم كله يفيض عنه فيضاً ضرورياً حتمياً كان كل خير وكمال فى الوجود مستمداً منه . والوجود إنما ابتدأ من الأشرف فالأشرف ، حتى انتهى إلى الهيولى والأعراض . فالهيولى أخس من الجسم ، والجسم أخس من الصورة ، والصورة أقرب الموجودات إلى الجواهر المفارقة . وكلما ارتقيت من الأدنى إلى الأعلى فى مراتب الوجود ازدادت الخيرية ونقص الشر ، فالصورة أكثر خيرية من الجسم ، والجواهر المفارقة أكثر خيرية من الصورة . ولا تزال هذه الخيرية تزداد صاعدة من جوهر مفارق إلى آخر حتى تصل إلى الخير بذاته ، أى إلى الله تعالى ، صاعدة من جوهر مفارق إلى آخر حتى تصل إلى « سبب لكل خير » لا بل هو خير مطلق ، وعشق مطلق ، وهو لجوده وكرمه يجب أن يتجلى لكل عاشق . فإذا احتجب جماله عن بعض الموجودات ، فذلك ليس لنقص فى وجوده ، بل لنقص فى تلك الموجودات نفسها .

وهذا النقص الذى نجده فى الموجودات إنما يرجع إلى طبقة الإمكان المندرجة فيها ، لا إلى وجوب وجودها المستمد من الله . فالوجوب والخيرية متناسبان ، والإمكان والشر متساوقان . وإذا قل الوجوب ازداد الإمكان ، والعكس بالعكس . إن الخير معروف المكان محدود ، أما الامكان فلا يلمح إلا من وراء حجاب . وقد رأيناه مندرجاً فى طبيعة العقل الأول ، ثم رأيناه أيضاً فى طبيعة العقول المفارقة ، حتى إذا ما هبطنا إلى عالم الكون والفساد رأيناه ملابساً لطبيعة المـادة .

ولكن هذه المـادة مقارنة للصورة فى جميع الأجسام ، لا توجد بالفعل إلا مع الصورة ولا تتجرد عنها . بل تفيض الصورة عليها من العقل الفعال عن تهيئها لقبولها . وكلما حصل فيها استعداد معين قبلت صورة معينة ، فتتعاقب الصور عليها كما تتعاقب الأعراض على الأجسام . وهذه الصورة هى التى تنقل المـادة من الإمكان البسيط إلى الوجود الفعلى . ولو فرضنا أن المـادة عريت من الصورة لعادت إلى العدم المظلم ، إلا أنها كما رأينا مقارنة للصورة فى الوجود ؛ كلما حصل فيها استعداد جديد ، أشرقت عليها صورة جديدة ، وألبستها ثوباً من الكمال والخير ، لأن المـادة ، كما يقول ابن سينا ، شبيهة بالمرأة القبيحة ،

كلما بدا وجهها للناظرين غطّت ذمائمها . فالصورة هي إذن إشراق الجمال والكمال ، لا بل هي نقطة الاتصال بين الطبيعة والعقل ، وإذا كانت المادة تعشق الصورة ، فهي تعشقها كما تعشق المرأة القبيحة قناعها ، ولولا عشقها لها ، لما فاض عليها الخير ولغارت في أعماق العدم . فالصورة إذن خير ، ومن طبيعة الخير أن يكون معشوقاً ، وأن يكون علته غائية لأنه يطلب لذاته ، وسائر الأشياء تطلب لأجله . ولو طلب الخير لشيء آخر غير ذاته لكان نافعاً ومفيداً لا خيراً حقيقياً .

إن هذا الخير يفيض من الله على العقول المفارقة ، ثم يفيض من العقول المفارقة على عالم الكون والفساد . وهذا يدل على أن إلٰه ابن سينا كإله إخوان الصفاء مبدع الوجود ، ومفيض الجود ، وهو متجل لجميع الموجودات ، ولولا تجليه لم يكن وجود ، ولم يكن خير . وهو راض عن فيضان الكل عنه ، عاقل لنظام الخير في الوجود . فكأن في الوجود تيارين متضادين أحدهما متجه من الأعلى إلى الأدنى ، وهو تيار الجود ، والآخر متجه من الأدنى إلى الأعلى وهو تيار العشق . فالتيار الأول يتناقص بهبوطه من الملأ الأعلى إلى الأرض ، والثاني يتزايد بصعوده من الأرض إلى السماء . وعلة الفيض علة حتمية فاعلة ، أما علة العشق فعلة غائية ، وكل علة من هاتين العلتين تتمم الأخرى . إن من طبيعة الخير أن يفيض عنه الوجود فيضاً ضرورياً ، كما أن من طبيعة العشق أن يتجه إلى مبدإ الكمال والخير اتجاهاً غائياً ؛ ذلك لأن كل هوية من الهويات تتشوق الكمال . ولكل موجود من الموجودات عشق غريزي هو سبب وجوده ، ولولا هذا العشق لما حصل الموجود على شيء من الكمال ، بل الكمال يفيض عليه من الكامل بذاته ، وقد اقتضت حكمة الخالق أن يغرز في كل موجود عشقاً كلياً يستحفظ به ما ناله من الكمال ، كما خلق فيه نزوعاً إلى اكتساب الكمال عند خلوه عنه ، فمن الضروري إذن أن يوجد العشق في جميع الموجودات ، أي في الأجسام الجامدة ، وفي الصور النباتية ، والنفوس الحيوانية ، والنفوس الناطقة . إن هذه الموجودات إذا خلت من العشق لم يشرق عليها الكمال ، لأن العشق سبب لكل كمال في الوجود ، فهو يعلل لنا ملابسة المادة للصورة ، وميل

النبات إلى الغذاء والنمو ، وميل الحيوان إلى بعض المحسوسات دون بعض ، كما يعلل لنا أفعال النفوس الإنسانية والنفوس السماوية . إن النفوس السماوية مثلا لا تحرك أجسامها إلا لتنال من وراء ذلك كمالا ، فلولا شوقها إلى الكمال لما حركت أجسامها ، ولولا رغبتها فى الخير لما جهدت فى الدوران . ذلك لأن الخير بذاته معشوق ، والخير عاشق للخير . » وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية ، وزادت العاشقية للخير . فالإله أكثر استحقاقاً للمعشوقية من العقل الأول لأنه خير أعلى ، وكمال مطلق ، والعقل الأول أكثر استحقاقاً للمعشوقية من العقل الثانى ، وهكذا دواليك » .

ولكن هل تتصف العقول المفارقة بالعشق كما تتصف به النفس والصورة والمادة ؟ إن لهذه العقول كمالات مناسبة لطبيعتها ، فهى تشارك المبدأ الأول فى الكمال وفى إفاضة الجود ، وهى تملك منذ القدم أعلى درجات السعادة . ومن حصل على ما تقتضيه طبيعته من الكمال لا يشتاق إلى اكتساب كمال آخر . ومع ذلك فإن هذه العقول تعشق المبدأ الأول لأن طبيعتها كما بينا لا تخلو من الإمكان والقوة ، ولأنها تتشبه أيضاً بالمبدأ الأول فى عشقة لذاته .

فالعشق عام إذن فى الوجود، ولولاه لما لابست المادة صورتها، ولا طلب النبات غـــذاءه ، ولا نزع الحيوان إلى الانتقام والتغلب والفرار من الذل والاستكانة ، ولا رغب الظرفاء والفتيان فى الأوجه الحسان ، ولا أم العقل قصداً ولا طلب كمالا وخيراً .

وإذا كان العشق عاماً فى الوجود كان الخير غالباً على الشر ، لأن الشر بذاته هو العدم ، والشر المطلق هو العدم المطلق . ولو كان الشر أكثر من الخير لا نعدم الوجود كله . فالموجودات سابحة إذن فى بحر من الخير ، كل منها ينال من الخير ما هو جدير به وموافق لطبيعته . إن هذا النظام الذى فى الكون هو أحسن نظام يمكن أن يكون عليه الوجود ، وهذا العالم هو أحسن العوالم التى يمكن أن يتصورها العقل . وليس معنى ذلك أن العالم خال من الشر ، بل الشر موجود فى العالم مقارن للموجودات كلها ؛ أليس من الشر أن تحرق النار ثوب الفقير المعدم ؟ أليس من الشر أن يموت الطفل وليس لأمه ولد غيره ؟ أليس من الشر أن يحرم الإنسان ما يليق به من الكمال ؟ لا مجال إذن لإنكار وجود

الشر . وابن سينا لايتعامى عنه ، إلا أنه يزعم كما رأيت أن الشر ليس الغالب فى الوجود ، لأنه يفيض بالعرض ، أما الخير فمقتضى بالذات ، ومعنى ذلك أن الإله لا يريد الخير ، وهو ينفح العالم بنسماته ، ويريد أن تعم صورته جميع الموجودات .

ولكن لماذا وجد الشر فى هذا العالم ، وما هى حكمة الله من وجوده ؟ كيف صدر الشر عن الإله ، وهو خير مطلق ، وكمال مطلق ؟ هل تتولد الظلمة من النور ؟ أم ينشأ القبح والنقص عن الجمال والخير ؟

السبب فى حدوث الشر أن فى طبيعة المادة إمكاناً وقوة . ولولا هذا الإمكان المتدرج فى طبائع الأشياء لما تولدت الكثرة من الوحدة . إننا نعلم أن الإله واحد بسيط ، وأنه فعل محض ، وكمال محض . فلا يمكن إذن أن يفيض عنه لذاته إلا الخير ، لأنه واجب الوجود بذاته ، والعالم واجب بغيره ، ولو كان الوجود كله واجباً بذاته لكان جوهراً واحداً مطلقاً كالجوهر الذى تكلم عنه (اسبينوزا) لا يشتمل على واحد من أنحاء النقص ، وهذا مخالف لمذهب ابن سينا ، لأنه لم يقل بوحدة الوجود، بل قال بسريان الوجوب فى جميع موجودات هذا العالم . وهذا السريان لا يبطل حقيقة الإمكان فهو قد فرق إذن بين الإله الواحد البسيط وبين العالم الذى يفيض عنه ، وساقته نظرية الفيض هذه إلى فرض الكثرة فى العقل الأول ، وهى اشتمال حقيقته على معنيين هما وحدته بالإله ، وإمكانه بذاته . ولولا هذا الإمكان المتدرج فى حقيقة العقل الأول لما تولد الشر . فالإمكان هو أصل الشر فى الوجود ، وهو إمكان قديم ، مقارن للخير ، يزداد بازدياد العقول ، والنفوس ، والكرات السماوية ، ثم ينصب منها على عالم الكون والفساد المؤلف من الصورة والمادة .

ذلك هو السبب الأول فى وجود الشر . الشر هو الإمكان ، والشر المطلق هو العدم المطلق . وكل شر جزئى إنما هو خير كلى . فإذا ازداد الإمكان ، وتكثر الوجود ، ازداد الشر ، وإذا ازداد الوجوب ازداد الجود والخير . ثم إن هذا الشر على أنواع فيقال شر للعدم ، ويقال شر لنقصان كل شىء عن كماله مثل الجهل والضعف والتشويه فى الخلقة، ويقال شر للألم والغم . ويقال شر للأفعال المذمومة ولمبادئها من الأخلاق .

ولكن لماذا وجد الشر ؟ ألم يكن فى وسع الإله الذى فلق ظلمة العدم بنور الوجود كما يقول ابن سينا أن يبدع اللذة ، ولا يخلق الألم ، أن يبدع خيراً خالصاً من كل شائبة ؟ بل إن ذلك ممكن ، ولكن فى غير هذا النمط من الوجود المشتمل على الوجوب والإمكان . إن الموجود المطلق خير مطلق ، أما الموجود الممكن فلا يتصف بالخيرية إلا عن طريق الجود الذى يفيض عليه . فإذا كان العالم مؤلفاً من وجوب وإمكان ، وصورة ومادة ، وقوة وفعل ، كان لابد من وجود الشر فيه . وليس ذلك بباعث على التشاؤم ، لأن الشر أقل ذيوعاً من الخير ، لا بل هو عرضى جزئى . إن طبيعته العامة سلبية ، أما طبيعة الخير فهى إيجابية ، وإذا كان الشر ايجابياً أحياناً فهو يتقهقر دائماً أمام الجود الالهى. نعم إن النار محرقة وقد تصيب ثوب فقير فتحرقه ، إلا أن هذه الآفات الجزئية ليست من الخطورة بحيث تستلزم بطلان النار ، لأن فيها خيرات كثيرة ومنافع دائمة . وليس من الحكمة أن تترك الخيرات الدائمة لأجل شرور فى أمور جزئية غير دائمة . وهذا كله يدل على أن الخير فى الوجود غالب على الشر . ولو كان شر شىء من الأشياء أكثر من خيره لامتنع وجود ذلك الشىء ، لأن الخير من طبيعة الوجود ، والشر من طبيعة العدم . والخير الكلى يقتضى وجود الشر الجزئى .

ولكن لماذا كان العالم على هذا النمط من الوجود ؟ لا محل لهذا السؤال فى فلسفة ابن سينا ، لأنه لم يقل بجوهر واحد مطلق ، بل قال بجواهر كثيرة تفيض عن المبدأ الأول ، وتحتاج فى تكثرها إلى فرض الإمكان متدرجاً فى طبائعها . كأن هذا الإمكان إله ثان مساعد للإله الأول وكأن فى حقيقة الوجود ثنائية عميقة . أضف إلى ذلك أن ابن سينا يقول بعجز الإنسان عن إدراك حكمة الخالق ؛ قال : « لو كان أمر الله تعالى كأمرك ، وصوابه كصوابك ، وجميله كجميلك وقبيحه كقبيحك لما خلق أبا الأشبال أعصف الأنياب أحجن البراثن لا يغذوه العشب » فالله لا يراعى فى قدره ما نراعيه نحن من الاعتبارات المحدودة ، بل ينظر إلى الوجود الكلى ، ونحن لا ننظر إلا إلى الوجود الجزئى . وهذا يدل على أن ابن سينا يستسلم لقضاء الله وقدره ، ويتفاءل بالخير ، فى عالم محدود خاضع للحتمية المطلقة .

أما الإنسان فإنه لا ينال السعادة إلا إذا عمل على إدراك حقيقة الوجود ، وتطلع إلى الأفق الأعلى . وهو قادر بعقله على تمييز الحق من الباطل . فإذا انقلب عقله الهيولانى إلى عقل مستفاد ، ثم إلى عقل قدسى ، أدرك من البهجة والسعادة ما لا يدركه الجاهل . وهذا كله يدل على أن سعادة الإنسان ليست فى اتباع اللذة وإنما هى فى إدراك الكمال والخير . ومن اشتاقت نفسه إلى الخير الأعلى لم يجد فى اللذات الرخيصة ما يدعوه إلى الانغماس فيها . نعم إننا فى عالم المادة المظلم ، يمنعنا انغماسنا فى الطبيعة المنحوسة من بلوغ المثل العليا التى تتطلع إليها . ولكننا إذا خلعنا ربقة الشهوة والغضب ، تشوقنا الكمال واتجهنا إليه . وكثيراً ما نعرض عن اللذات الحسيسة ونستخف بها لعلمنا أنها تصدنا عن الكمال . فالنفس البشرية الخالصة من كدورة المادة تعشق الخير وتنزع إليه ، وترتقى من مبدئها القريب إلى المبادئ العالية حتى تصل إلى الله ، ولكن دون أن تتحد به . والعارف المنصرف بفكره إلى الأفق الأعلى يرتقى من درجة الإرادة إلى درجة الرياضة ، ومن درجة الرياضة إلى رجة النيل ، ثم إلى درجة الوصول . ويظهر من وصف هذه الدرجات أن للعارف عند الوصول حالين ، ففى الحالة الأولى ينظر العارف إلى نفسه تارة ، وإلى الله تارة أخرى ، ويبقى متردداً بين الجهتين . وفى الحالة الثانية ينسى نفسه ولا يرى إلا نور الحق . لقد كانت نفسه قبل الوصول محلا لفيض المعقولات ، فأصبحت الآن مرآة صقيلة تعكس نور الله . فهو ينسى نفسه ويغيب عنها ، ولكنه لا يفنى فى الله وهو يملأ نفسه من النور الذى يغشاه ، ولكن نفسه لا تنحل انحلالا تاماً فى منبع النور لأن الرائى يبقى عند ابن سينا غير المرئى ، والعالم غير المعلوم . وهكذا ترتقى النفس الإنسانية من عالم الطبيعة الضيق إلى فضاء العالم الأوسع ، وتستوفى بذلك حقها من الكمال ، وتستعد للسعادة القصوى . وإذا كان هناك نفوس لا تحصل على كمالاتها المطلوبة ، فإن ذلك لا يرجع إلى مفيض الخيرات ، بل يرجع إلى قابلها ، فإذا أردنا أن ننال الخير الفائض عن الواجب الموجود وجب علينا أن نتعرض له « إن لربكم فى أيام دهركم نفحات من رحمته ألا تتعرضوا لها » .

تلك هى آراء ابن سينا فى الخير ، وهى كما ترى أفكار شرقية صيغت فى قوالب أفلاطونية ، أو قل إذا شئت لبنات يونانية صبغت بصبغة دينية . إنها

تذكرك بأفلوطين تارة وبالقديس أوغسطين تارة أخرى ، وتجد فيها أثراً من عقائد الفرق الإسلامية ، كما تجد فيها أثراً من كتاب إخوان الصفاء وكتاب الرسالة الجامعة وآثاراً كثيرة غير هذه لا يتسع المجال لذكرها هنا . وليس ذلك بقادح فيها لأن الفلاسفة قد يبنون بالعناصر نفسها مذاهب مختلفة ، وقد ينبع نهران من جبل واحد ، ويجرى كل منهما فى اتجاه مضاد للآخر ، إلا أن اتجاه النهر يبقى دائماً أكثر خطورة فى نظرنا من منبعه . وليس المهم أن ينعرج الطريق بحسب منعطفات الوادى ، وإنما المهم أن يوصل إلى المدينة المقصودة ، والمدينة المقصودة هنا هى العالم الحق الذى لا فرق فيه عند ابن سينا بين الحقيقة الدينية التى نشأ عليها ، والحقيقة الفلسفية التى تعلمها .

لنترك الآن هذا العالم الكبير ، ولنرجع إلى بهونا الصغير . فقد حلقنا فى فضاء هذا العالم دون أن يكون لنا أجنحة قوية . وأخشى إذا طال طوافنا فيه أن نقع فى هوة لا مخرج لنا منها . وفى هذا البهو من الجمال والترتيب ما يغنينا الآن عن ذلك العالم ، ولا غرو فهو من عالم الحس ، أما عالم ابن سينا فهو من عالم الخيال ، وكثيراً ما يفضل الإنسان طيراً فى يده على عشرات من الطيور سابحة فى الفضاء .

الله والعـــالم

الصلة بينهما عند ابن سينا ونصيب الوثنية والإسلام فيها

للدكتور محمد ثابت الفندى

— ١ —

موضوع هذه الكلمة هو تحديد ومناقشة الصلة بين الله والعالم فى فلسفة الرئيس ابن سينا ، مع بيان نصيب كل من الوثنية والإسلام فيها .

ولست أقصد بالوثنية هنا معنى شائناً ، وإنما أعنى كل تلك الآراء والمذاهب التى ذهب إليها الفلاسفة الإلهيون اليونانيون فى إله واحد هو بكل تأكيد غير إله ابراهيم واسحق ويعقوب الذى صدرت عنه الكتب المقدسة ونزلت باسمه الأديان السماوية المعروفة . فكل تلك الآراء والمذاهب اليونانية هى فى نظر أصحاب تلك الأديان ، قديماً وحديثاً ، لادينية أى « وثنية » . ومن ثم يكون الغرض من هذا البحث هو الإجابة عن السؤال الآتى : إلى أى مدى تأثر ابن سينا فى أنظاره عن الله وصلته بالعالم بالفلسفة اليونانية ، وإلى أى مدى تأثر بالأديان السماوية عامة وبالإسلام خاصة ، وهو الدين الذى عاش فى ظله والذى اعتنقه بكل تأكيد فى صورة ما من صوره المذهبية المختلفة ؟

وأول كل شىء أنبه إليه أن المسألة الفلسفية التى أدفع إليها الآن ، وأعنى بها مسألة صلة الله بالعالم أو بداية الكون هى مسألة أعم من الدين و الفلسفة والعلم مجتمعة ، لأنها المسألة الحائرة فى كل ذهن حين يفكر كيف جاء ولم جاء وإلى أين المصير .

ولقد أجابت الأديان السماوية المعروفة عن ذلك السؤال الحائر جواباً واحداً حين قالت بفكرة الخلق من العدم : خلق الله لخلائقه بعد أن لم تكن ، ثم فناؤها إلى العدم ، وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام .

وفكرة الخلق الدينية التى تبدو عند النظرة الأولى بسيطة ومريحة هى فكرة ليست عريقة القدم فى الإنسانية ، لأن الحضارة اليونانية وهى سابقة على أهم الأديان السامية كانت تجهلها وتستعيض عنها بتفسيرات فلسفية أخرى . كذلك هى فكرة تبطن تصوراً فلسفياً عميقاً وخاصاً للألوهية وأفعالها :

ـ فالله خارج عن العالم وسابق عليه زماناً وفى مرتبة وجودية أعلى وأسمى .

ـ وهو حر فى أفعاله ، يخلق أو لا يخلق ، ولا يتوقف فعله إلا على مجرد كلمة منه هى « كن فيكون » فى القرآن الكريم ، تلك « الكلمة » التى أخذت لوناً ميتا فيزيقياً خاصاً فى المسيحية فأصبحت « أقنوما » و « ابنا » لذاته تعالى ، مما يدل فى الحالين على أن الفعل البكر والأول لله الإيجاد أو الكون لما لم يكن من قبل ، أعنى لما هو مسبوق بالعدم .

ـ العالم ليس قديماً ولا أبدياً بل هو فى رحلة زمنية محدودة ، لأن الزمن الدينى بدأ بالخلق وسينتهى بالفناء . بل الزمن من طبيعة هذا العالم ومن عناصره المكونة له ، إذ العالم لم يخلق دفعة واحدة وإنما على مراحل متتابعة الأزمان ، مما هو أمعن فى الدلالة على حرية الله وتجدد أفعاله واستئنافها .

وفكرة الخلق هذه سواء تضمنت كل تلك المبادئ أو بعضها هى فكرة صالحة لأن تقوم عليها فلسفات ، بل قامت عليها فعلا فلسفات كبرى معاصرة مثل فلسفة هنرى برجسون . وواضح أن الفلسفة التى تأخذ بهذه الفكرة ، حتى ولو كانت حديثة ومعاصرة ، هى فلسفة أقرب إلى روح الأديان ومؤيدة لها عن قصد أو غير قصد أكثر من فلسفات أخرى ظهرت فى عصور دينية ، وحاولت فعلا تبرير الأديان ، ولكنها لم تأخذ بفكرة الخلق ، بل عمدت إلى الآراء الوثنية اليونانية لتصوغ فى قوالبها الحقائق الدينية . وهذا ما يعيبه الآن الوجوديون الإلهيون على فلسفة القديس توماس الأكوينى ، فيلسوف الكنيسة الأولى فى أوربا : فهم يرمون فلسفته بأنها ليس لها من المسيحية غير الاسم فحسب ، أما الحقيقة والجوهر فوثنية يونانية أرسطية ، فى حين أنهم يرون فى مذهبهم الوجودى فلسفة مسيحية صادقة ، تصدر عن روح المسيحية الحقة ، وتجافى الوثنية اليونانية القديمة . وسواء أصدقوا فى هذا أم لم يصدقوا ، فإن مؤرخ الفلسفة وناقدها لا يسعه

إلا أن يثير السؤال عينه بالنسبة إلى فلسفة كالفلسفة السينائية التي اعتبرت في عصور متأخرة « إسلامية » والتي أخذت بها وباصطلاحاتها وتعريفاتها كتب العقائد والتوحيد الإسلامية (انظر مثلا رسالة التوحيد لمحمد عبده) . فإن إثارة مثل هذا السؤال لا شك يجلو مدى استجابة التفكير السينائي لتصور الألوهية الإسلامي ومدى مجافاته له . لقد حاول أبو حامد الغزالي مثل تلك المحاولة ، ولكنه كان مدفوعاً بعاطفة دينية جامحة جعلته يتسقط تكفير ابن سينا ومن ورائه الفلاسفة والفلسفات جميعاً في كل اتجاه وفي كل فكرة ، حتى ولو كانت تافهة وثانوية ، دون اعتناق لفلسفة دينية معينة ، وإدراك واضح لبعض الجوانب السينائية الهامة التي تجانب التصورات الإسلامية ، والتي تبدو لنا أهم وأخطر من كل ما تعرض له الغزالي .

وأولا وقبل كل شيء : ما هو تصور اليونانيين جملة لصلة الله بالعالم ؟

لقد نبهت إلى أن اليونانيين لم يعرفوا فكرة الخلق الدينية . وهم في ميثولوجياتهم وفلسفاتهم الإلهية الراقية تصوروا دائماً بداية العالم كمجرد تنظيم وتنسيق لعماء أول ، أو مادة أولى قديمة قدم الألوهية ذاتها ، فهنا تنظيم أشبه بالصناعة منه بالخلق الديني ، لم يحاولوا الارتفاع عنه لإدراك علة المادة نفسها القابلة لتلك الصناعة . وما سبب ذلك إلا ما تصوروه من ضرورة أولى Nécessité أو حتمية Déterminisme تنتظم الوجود كله علة ومعلولا ، صانعاً ومصنوعاً ، إلها ومادة على السواء . فاليونانيون جملة كانوا يعتبرون الله والمادة خاضعين لنفس الضرورة الأولى ؛ وإن كان الله الكائن الأول ، فهو أول في ترتيبه بالنسبة إلى الآلهة الأخرى الكثيرة ، ولكنه ليس الأول بالنسبة للعالم في كله ومجموعه ، لأن المادة قديمة أيضاً ؛ هذا ومفارقته لكل ما عداه لم تكن معروفة عندهم ، وما دوره الذي يقوم به كاله لهذا العالم إلا دور تنظيم وتنسيق لما فيه كما يقوم رب البيت بتنظيم ما به من أثاث (انظر Sertillanges في Idée de Création ص ٥ — ٦) . ويلفت النظر في هذه الفكرة اليونانية العامة ما يأتي من مبادئ :

— إن الله ليس منفصلا وخارجاً عن العالم .

— إن الله خاضع للضرورة التى تنتظم الوجود كله ، وبالتالى هو ليس حراً فى إرادته ، أو الحرية الإلهية ليست نقطة البداية فى الكون ولا فى خلائقه .

— إن فعل الله هو مجرد تنظيم وتنسيق لعالم موجود على نحو ما .

— القدم شامل ولا بداية للزمن .

تلك هى المبادىء التى نجدها ماثلة على درجات متفاوتة وأنحاء مختلفة فى فلسفات الإلهيين اليونانيين أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين . ولا حاجة بنا إلى استعراض تلك المذاهب لأنها مشهورة ، ولأننا سنشير إليها عند استقصاء أصول المسائل السينائية . فلنكتف إذن بالقسط المشترك بينهم الذى تمثله تلك الوثنية اليونانية جملة كما أشرنا إليها ، ولننتقل مباشرة إلى ابن سينا .

— ٢ —

إن نقطة البداية فى معالجتنا لابن سينا هى لاشك برهانه على وجود الله ، لأن ذلك البرهان يتضمن فى ذاته جانباً من صلة الله بالعالم ، ويضمر بداية تصور خاص جداً للألوهية ، غريب كل الغرابة عن تصور الدين لها ، بما يلزم الألوهية من « ضرورة » أو « وجوب » فى ذاتها وأفعالها يجعلها أقرب إلى التصور اليونانى . ويمكن تلخيص البرهان على النحو الآتى :

إن الموجودات الظاهرة لنا لاضرورة فى وجودها أو عدمها : فهى « ممكنة » الوجود ، بمعنى أن وجودها عارض وزائد على ماهيتها . وما كان وجوده ممكناً على هذا النحو فلا يرجح وجوده على عدمه إلا بمرجح من شأنه الضرورة أو الوجوب فى الوجود ، أعنى ماوجوده عين ماهيته . فلابد إذن من الضرورى الوجود أو واجبه ، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود (الإشارات النمط الرابع فى الوجود وعلله ، النجاة ، ص ٣٦٦ — ٣٦٩ ، ٣٨٣ — ٣٨٦ .

ذلك برهان يدخل فى زمرة البراهين المعروفة فى تاريخ الفلسفة « بالبرهان الوجودى » وهو البرهان الذى يتلمس الطريق إلى فكرة أو صفة لا تليق إلا بالله كصفة « الوجوب » عند ابن سينا أو « الكمال » عند ديكارت . ثم يتلمس بعد ذلك « الوجود » فى ثنايا تلك الصفة باعتباره من لوازمها ، فيحكم أخيراً بنسبته

إلهيا خالطاً بين الوجود فى الأذهان ، والوجود فى الأعيان ، وشتان ما بين الاثنين . وهذا خطأ أو خلط وقع فيه الكثيرون وأولهم أرسطو فى كتاباته الصبا التى لم تصلنا منها غير شذرات ، فهو فى « محاورته عن الفلسفة » يقول : « حيث يمكن تصور ما هو أكمل ، يوجد الأكمل . فهناك إذن موجود كامل لا يصح أن يكون غير إلهى (انظر Ross فى كتابه Aristotle ص ٢٥١) . غير أن أرسطو لم يعر مثل هذا البرهان أهمية فيما بعد ، وعدل عنه إلى برهان المحرك الأول على ما فيه من نقص أيضاً .

ولكن بغض النظر عن قيمة البرهان السينائى نلاحظ فوراً فى هذا البرهان أن ابن سينا قد استقل عمن تقدمه من الفلاسفة ، وحتى عن برهان المحرك الأول الذى تؤثره المشائية ، رغم أنه استغل تمييزاً أرسطيا بحتاً كالإمكان والوجوب أو الضرورة . وقد نجد بداية لمثل ذلك الاستغلال عند سلفه أبى نصر الفارابى ، ولكن ابن سينا كما يتضح من كتبه كلها هو بلا منازع أول من استغل التمييز بين الممكن والضرورى فى إلهياته ذلك الاستغلال الواسع البارع .

ولربما كان التفاته اليه راجعاً إلى تمييز سابق عند المتكلمين بين « الحادث » و « القديم » (وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للممكن والواجب) إذ يبدو من كتابات الرئيس (الشفاء ، الإلهيات ، فصل فى كيفية صدور الأفعال) أن ذلك التمييز الكلامى قد تسرب إلى الفلاسفة الذين أسماهم الرئيس « أحداث المتفلسفة الإسلامية » المعاصرين له أمثال أبى الخير النحوى ، وأبى الحسين العامرى ، وخاصة أبى القاسم الكرمانى ، الذى هاجمه الرئيس فى هذا التمييز بالذات مبيناً ما فيه من نقص ملحوظ جعله ينعت أولئك الفلاسفة المتأثرين بالمتكلمين « بالمعطلة » (النجاة ص ٤٢١) لأن برهانهم على وجود الله القائم على التمييز بين القديم والحادث يلزمه أن كل موجود ما خلا الله حادث ، أى مسبوق بزمان لم يكن لله فيه فعل ما ، وهذا مما يعطل جود الله بالوجود فى ذلك الزمان السابق على المحدثات ، فيكون الله غير جواد فى وقت ، وجواداً فى وقت آخر . وبعبارة أخرى لاتكون أفعاله قديمة وواجبة وجوبه . فكان لابد لابن سينا — حين لا يريد أن يكون معطلا — من أن يبرز فى المحل الأول « أن علة الحاجة إلى الواجب هو الممكن

لا الحادث ، كما يؤخذ من برهانه . وهذا مما يترتب عليه عدم تعطيل إرادة الله وجودها بالوجود منذ القدم وقبل الزمان من وجهة نظر ابن سينا .

ومع ذلك يجب أن نلاحظ أن تمييز المتكلمين بين القديم والحادث أكثر مطابقة للتصور الدينى لإله إبراهيم وإسحق ويعقوب الذى يخلق الحوادث متى شاء ، ولا ضير من سبق الزمن عليها ، ولا أهمية لتعطيل إرادته فى ذلك الزمن السابق على الحوادث ، لأن إرادته غير ملزمة بالخلق ولا مجبرة بضرورة ما ، وإنما هى حرة فى أن تستأنف دائماً أفعالها . على حين أن برهان ابن سينا إنما يبطن تصوراً وثنياً يونانياً لإله تتحكم فيه الضرورة أو الإلزام أو الوجوب ، بحيث يجب أن تأتى أفعاله القديمة منذ القدم دفعة واحدة لكى لا تتعطل إرادته مما يترتب عليه قدم العالم أيضاً ، فيكون بذلك نداً لذاته تعالى من هذه الجهة . فليس من العبث إذن أن اتخذنا برهانه فى إثبات الله على أساس فكرة الوجوب أو الضرورة كنقطة بداية فى مسألة الصلة بين الله والعالم ، إذ اتضح الآن أنه برهان يضمر تصوراً يونانياً لوجود عالم قديم وجوداً واجباً وضرورياً لا حراً واختيارياً .

ولكن مهما تكن دلالة برهان ابن سينا على نوع من الصلة بين الله والعالم ، وعلى تصور خاص للألوهية مجانب للدين ، فإنه مما لاشك فيه أن شقة الخلاف بين التصور الدينى لله عند المتكلمين والتصور الوثنى عند ابن سينا إنما تتضح أكثر فأكثر إذا تأملنا « أفعال » الله لا صفاته كما فعل الغزالى . ذلك لأن أهم صفات الله عند المسلمين كالوحدانية والقدرة والعلم تكاد تكون فى عمومها لا فى تفاصيلها هى هى بعينها عند المتكلمين وعند ابن سينا . أما الذى يختلف أشد اختلاف ، ويشير إلى تصور وثنى يونانى عند ابن سينا ، فهى « الأفعال » وطبيعتها ، تلك الأفعال التى هى فى صميمها الصلة الحقيقية بين الله والعالم .

ويمكن إجمال وجهة نظرنا فى فهم تلك الأفعال الإلهية عند ابن سينا فى الملاحظات الأربع الآتية ، وهى ملاحظات لم يتنبه إليها مؤرخو ابن سينا وشراحه .

وأول ما نلاحظه على تلك الأفعال عند ابن سينا أنها أفعال ليست متجددة ، وأنها تمت قبل الزمان ، ولا ينتظر منها شىء . يقول ابن سينا فى النجاة : « إن واجب الوجود واجب من جميع جهاته ؛ فلا يتأخر عن وجوده وجود منتظر ، بل كل

ما هو ممكن له فهو واجب له : فلا له إرادة منتظرة، ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر ، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة » (النجاة ص ٣٧٢) . ولا حاجة بنا إلى المزيد من النصوص التي تثبت أن أفعال الله عند ابن سينا قد تمت كلها منذ القدم ، ولا ينتظر منها شيء جديد ، وكأنما العالم لا حاجة له بالله بعد ذلك . على كل حال في هذا التصور إذا تأملناه ملياً إنما يتوسع ابن سينا على نحو غير منتظر في رأى أرسطو القائل بأن الله فعل محض برىء عن كل ما هو بالقوة .

إذا كانت الملاحظة الأولى هي أن أفعال الله قد تمت منذ القدم ، ولا استئناف لها ، فإن الملاحظة الثانية هي أن تلك الأفعال الإلهية لا غرض لها ولا هدف ، وكأنما قد زالت عنها بذلك صفة « العقل » الذى جعله ابن سينا عين الله ، وأصبحت مجرد أفعال آلية لانتفاء الغرض فيها انتفاء تاماً . فهو يقول : « ليس مراد الأول على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض » (النجاة ص ٤٠٨) . ويقول أيضاً : إن الإرادة التي للواجب « لا تتعلق بغرض في فيض الوجود فتكون غير نفس الفيض ، وذلك هو الجود ، فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما إذا تذكرته علمت أن هذه الإرادة نفسها تكون جوداً » (النجاة ص ٤١٠) . ويقول كذلك : « الجواد هو الذى لا ينحو غرضاً لذاته » . (النجاة ص ٤١١) . لقد أراد ابن سينا أن يجد مخرجاً من وصفه لأفعال الله بانتفاء الغرض مع أنها صادرة عن أكمل عقل ، فلم يجد بداً من التلاعب بلفظ « الجود » وهو واثق بأن أحداً لا يود نفيه عن الله ، حتى ولو كان تعريفه له هو عدم الانتهاء إلى غرض في الفعل .

إذا كانت أفعال الله قد تمت ولا جديد فيها ، وأنها لا غرض لها أيضاً ، فمما يدعم هذين التصورين أنها صادرة عن ضرورة ووجوب كالأفعال الآلية الطبيعية ، لا عن اختيار وإرادة حرة كما يجب أن تكون ، وهذا هو مضمون الملاحظة الثالثة . ذلك لأننا كفلاسفة إذا عارضنا الحرية بالضرورة ، والإرادة المختارة بالوجوب ، وأردنا أن نصف الله بما يليق به في تلك المعارضة فلا بد من الانصياع إلى ما هو أليق به ، فنضع الحرية والإرادة المختارة في جانبه تعالى لكى

لا نتردى فى الوثنية القديمة البدائية . ولكن ابن سينا كان مضطراً إلى أن يضع فى الجانب الأعلى ما هو أخص لأنه تصور منذ البداية الوجوب فى الألوهية من جميع الجهات أكثر مما فعل سلفه أرسطو . ويلزم عن هذا أن إثبات إرادة الله بعد ذلك، كما هو الشأن عند الرئيس، عبث وكلام زائد، لأنها إرادة لا تختار ، ولا تتمتع بأدنى قسط من الحرية . لأن فعلها واجب وضرورى بكل معانى الضرورة أو الوجوب . يقول ابن سينا مثلا فى وجوب تلك الأفعال باعتبارها أفعالا تؤدى إلى الوجود : « واجب الوجود واجب أن يوجد عنه ما يوجد عنه » (النجاة ص ٤١٥) . وإذن فلا حرية ولا اختيار ولا إرادة ألبتة ما دام الوجوب يكتنف الله حتى فى أفعاله ، فضلا عن ذاته تعالى . وواضح أن هذا التصور إنما يردد صدى ما ذكرناه عن العقلية اليونانية الأولى التى تصورت ضرورة مبدئية تكتنف الله والعالم ، مما عبر عنه أرسطو بطريقته الخاصة به حين وصف الله كفعل محض .

لكن ما هى تلك الأفعال التى تبينا فيها عدم التجدد والآلية والوجوب معاً ؟ هذا ما يؤدى بنا إلى الملاحظة الرابعة والأخيرة وهى أن تلك الأفعال إنما هى إعطاء الوجود على نحو ما ، وأقول على نحو ما لأننا سنتبين أن ذلك النحو عند ابن سينا إنما هو أقرب إلى النحو الوثنى الأرسطى . لقد أسمى ابن سينا إعطاء الوجود بأسماء مختلفة كالصدور ، والفيض ، واللزوم ، والوجوب عنه ، والإبداع والتولد ، والجود . وتلك ألفاظ استعملها الرئيس تخلصاً فيما يبدو من فكرة الخلق الدينية ، لأنه يجد نفسه هنا فى مفترق الطريق بين الأخذ بفكرة الله كعلة فاعلة خلاقة كما هو الشأن فى الدين ، وبين الأخذ بفكرة الله كعلة غائية تجتذب بالتشويق والتحريك العشقى الإمكان الصرف (المادة) إلى الفعل المتدرج فى مدارج الكمال الوجودى ، وتحركه نحوه تعالى كما يحرك المعشوق عاشقه فى التصور الأرسطى الوثنى .

إن مؤرخى ابن سينا وناقديه أمثال فخر الدين الرازى ، ونصير الدين الطوسى وقطب الدين الرازى ، وأبى حامد الغزالى ، إنما فهموه دائماً على أنه أخذ بالفكرة الأولى وهى فكرة الله كعلة فاعلة خلاقة ، ولم يتسرب إليهم أدنى ارتياب فى

احتمال أخذه بالفكرة الثانية القائلة بأن الله لايخلق ، وإنما هو مجرد غاية فحسب ، وأن الكائنات تعشقه وتتحرك شوقاً إليه كما هو الحال عند أرسطو فى تصوره الجمالى الفنى لصلة العالم بالله .

ولاشك أن نصوص ابن سينا الكثيرة التى يستعمل فيها « علة » و « سبب » و « يوجد عنه » و « يبدع » و « يلزم عنه » وغير ذلك ، عندما يقرؤها القارئ على ضوء تصورنا للعلة الفاعلة وحدها ، وهى الفكرة السائدة بين الناس عن العلية ، فإنها لا تدع مجالا للتردد فى فهم إله ابن سينا كخالق وفاعل على النحو الدينى . ولكن الذى يقرؤها على ضوء الفلسفة اليونانية . وعن فهم واضح للتصور الأرسطى لعلية الله تعالى علية غائية فحسب ، ثم من يتأمل آراء ابن سينا بعد ذلك فى تمثل الله لنظام الكون وفى العناية وفى كونه تعالى معشوقاً ، وفى تجليه لكل الموجودات ، وفى صلة كل ذلك بالعالم ، لايسعه إلا أن يعتنق فكرة الله كغاية عند ابن سينا وأن يقول مع شهاب الدين السهروردى الذى التفت إلى هذا الجانب السينائى وأضافه إلى « الحكمة المشرقية » فى عرفه حين يلخصه فى كتابه « المشارع والمطارحات » فيقول : « ويجب أن نعتقد أن العلة الغائية وإن كانت منفية عن واجب الوجود (من حيث إن أفعاله لا تنحو غرضاً كما قلنا) فليس يمتنع عنه أنه غاية جميع الموجودات ، وأن جميعها بحسب مالها من الكمالات طالبة لكمالاتها ومتشبهة فى تحقيق ذلك الكمال بحسب ما يتصور فى حقها به من جهة ما يكون على كمال لائق بها ، وأن لكل نوع من الأنواع المفارقة والأثرية (هكذا) والعنصرية كمالا وعشقاً إلى ذلك الكمال ، وأن تصور فقد ذلك الكمال فشوق إرادى لما له حياة أو طبيعى لما ليس له ذلك . . . ولولا العشق والشوق إليه ما حدث حادث ولا تكون كائن أصلا (المشارع والمطارحات ، فقرة ١٦٩) .

أترى إذن أن من « الحكمة المشرقية » عند ابن سينا والسهروردى معاً الأخذ بغائية الله دون فاعليته ، أعنى الأخذ بوثنية أرسطو التى تسيطر عليها فكرة الجمال والفن ، دون الأخذ بالخلق كما تصوره الأديان ؟ وذلك أمر جدير بالتأمل والنظر . على كل حال ذلك الرأى الوثنى الذى عبرت عنه الفقرة الأخيرة من نص السهروردى إنما نجده فى كتابات الرئيس واضحاً ، وهو فى رسالته

فى « العشق » التى تضاف إلى حكمته المشرقية أكثر وضوحاً وتصريحاً . يقول فيها ابن سينا :

« . . . العشق هو صريح الذات والوجود . . . فإذن الموجودات إما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها ، وإما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه » (العشق فى جامع البدائع ص ٧٢) . ويقول أيضاً :

« فبين أن فى كل واحد من الموجودات . . . شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً ويلزم ضرورة أن يكون العشق فى هذه الأشياء سبباً للوجود لها » (ص ٦٩) .

ويقول أيضاً عن البسائط العنصرية : « إن كل واحد من هذه البسائط الغير الحية قرين عشق غريزى لا يخلو عنه ألبتة ، وهو سبب له فى وجوده » (ص ٧٢) .

وتقترن فكرة الله كغاية معشوقة (لا كعلة فاعلة) بفكرة « التجلى » الإلهى ، ذلك لأن العشق عند الموجودات يقابله من الجانب الإلهى تجليه لمعشوقاته ، وإلا لما نالت الموجودات وجودها على كمالها . يقول ابن سينا :

« وإذا كان لولا تجلى الخير المطلق لما نيل ، ولو لم ينل منه لم يكن موجود ، فلولا تجليه لم يكن وجود ، فتجليه علة كل وجود » (العشق ص ٩٠) . ويقول أيضاً : « إن وجود الأشياء بتجليه . . . فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهى المرسوم بالعقل الكلى » (ص ٨٧) . على كل حال ليس الله فاعلا للعالم ، وإنما هو دون ذلك ، لأنه معشوق يتجلى للموجودات أى غاية فحسب .

بعد أن ارتددنا بأفعال الله ، أعنى إعطاء الوجود إلى مجرد غائية لا فاعلية خلاقة ، وبينا أن تلك الغائية إنما تقوم على عشق من جانب وتجل من جانب أعلى ، يبقى بيان أن تلك الصلة العشقية هى مفتاح فكرة « العناية الإلهية » عند ابن سينا التى ربما أوحت بعلية فاعلية ، فى حين أنها مجرد علم سابق أزلى لترتيب الموجودات ودرجة كمالها فى نظام الكون . فالعناية الإلهية عند ابن سينا هى عناية عقل يعقل نظاماً وترتيباً يتنسق وفقاً له الموجودات فى طلبها لكمالاتها وفى شوقها إلى غايتها ، كما أنها هى التى تتجلى إلى الموجودات العاشقة ، وهذا التجلى هو « الفيض » بمعناه الحقيقى البعيد عند الرئيس ، ذلك المعنى الذى يجب

أن نستبعد منه نهائياً فكرة الفاعلية . يقول ابن سينا فى تعريف العناية : « لا تجد مخلصاً إلا أن تقول إن تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله (أى يتجلى) معقولا فيضانه وهذا هو العناية » (الاشارات ، النمط السادس ج ٢ ص ٧) .

تلك العناصر مجتمعة هى التى يتألف منها تصور ابن سينا الحقيقى للصلة بين الله والعالم . ومنها يمكن أن نستخلص صورة واضحة المعالم لنصيب الوثنية اليونانية وخاصة الأرسطية فى تصور ابن سينا للألوهية ولصلتها بالعالم : فالله عنده قد من الضرورة أولا وأخراً ، فهو واجب من جميع جهاته وهذا ما عبر عنه أرسطو بالفعل المحض . من تلك الضرورة استمد ابن سينا برهانه الوجودى على وجود الله الضرورى ، ومنها استمد فى أفعاله تلك الأفعال التى لا ينتظر منها شىء جديد ، والتى لم تنح غرضاً لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار الحر ، وهى بالنظر إلى الموجودات علم سابق بنظامها وترتيبها يتجلى لها كغاية تسعى الموجودات إليها وتعشقها طلباً لكمالاتها .

ليست كل تلك النتائج أو القضايا أرسطية لأن إله أرسطو مشغوف ومشغول بذاته لا يعقل غيرها . وبالتالى لا يعقل الموجودات ونظامها فلا يتجلى لها . ولكن أكثر تلك القضايا يتمشى مع ذلك مع روح المذهب المشائى عامة من حيث أنه جعل الله فعلا محضاً وغاية لكمالات الأشياء تتشوق إليها الموجودات فتتحرك نحوها ، وهذا هو معنى وجودها وهو معنى أقرب إلى فكرة « الصنع » اليونانية منه إلى فكرة الإيجاد والخلق من العدم فى الأديان . والخلاصة أننا نلمس فيما تقدم جانباً من أهم الجوانب المشائية فى فلسفة الرئيس ، تلك المشائية التى لا يمكن أن تصاغ فيها الألوهية الدينية بحال من الأحوال .

— ٣ —

إنه لمما يضعف التفسير الغائى لفلسفة الرئيس أن نعتبر نظريته المعروفة باسم « الفيض » أو « الصدور » النظرية المعبرة حقيقة عن رأيه فى صلة العالم بالله . لذلك يجب الوقوف عند هذه النظرية فى هذا المقام لبيان أصلها ووظيفتها الحقيقية فى الفلسفات التى ظهرت فيها ، والمكان الذى يجب أن تشغله فى مذهب الرئيس .

لقد بولغ كثيراً فى أثر الأفلاطونية الحديثة فى فلسفة الرئيس ، وهو أثر ينحصر فى الواقع فى أضيق جوانب نظرية الفيض ، ولا أقول فى كل جوانبها، لأن أهم تلك الجوانب إنما ترجع فى الواقع إلى أرسطو نفسه ، وهى الجوانب التى خلطها ابن سينا بآراء أفلوطينية خلطاً لم يثمر فى إحيائه ثمراً جديداً ، ولم يزد عن كونه مجرد حشو زائد عن حاجتها ، مضعف لها من بعض الوجوه .

لم يقف أفلوطين الإسكندرى ، اليونانى الفكر ، مكتوف اليدين أمام المسيحية المنتصرة فى الإسكندرية اليونانية ، فعمد إلى مقاومتها بفلسفة يونانية تهضم أبرز عناصرها وتتمثلها على نحو مبتكر .

لقد نادت المسيحية بفكرة الخلق وقالت بالأقانيم الثلاثة المتحدة فى طبيعة الله (وهى الأب ، والابن أو الكلمة ، وروح القدس) . فأخذت عنها الأفلوطينية تلك الأقانيم وفصلتها أحدها عن الآخر فى ترتيب يجمع بين فلسفتى أفلاطون وأرسطو : فجعلت الأقنوم المسيحى الأول هو عين « الواحد » الأفلاطونى ، مثال المثل أو الخير أو الجمال . واعتبرته المبدأ الأول ونزهته عن كل وصف وإدراك ومعرفة . ثم جعلت الأقنوم الثانى ابنا وكلمة له أى أول ما صدر عن المبدأ الأول ، وأسمته العقل λογος ووصفته بما وصف به أرسطو الله الذى هو العقل . ثم جعلت الأقنوم الثالث نفساً كلية للعالم ومبدأ للحياة والحركة فيه ، متمشية فى ذلك مع أرسطو الذى جعل النفس (لا العقل) المصدر لكل حركة وتغير .

ولقد استعاضت الأفلاطونية الحديثة عن فكرة الخلق الدينية بفكرة صدور العالم أو فيضانه ، وهى فكرة أخذتها عن المذاهب الغنوصية المنتشرة آنئذ : فقالت إن الواحد الأول ليس وجوداً وإنما هو أب أو مبدأ للوجود ، وهو يفيض الوجود لأنه كامل من جميع جهاته ، فيتضمن كماله الجود بالوجود . ولما كان واحداً كان أنسب ما يفيض عنه واحداً أيضاً ، أى ابن وحيد ، يتجه إليه يتأمله ويعقله دائماً . لذلك كان الفيض الأول عقلا صرفاً . وهذا العقل إذ يتأمل الأول ويعقله تفيض عنه نفس كلية هى نفس العالم . وبنفس الطريقة تفيض عن تلك النفس الكلية — إذ تتأمل بدورها العقل — النفوس والحركات

الجزئية فى هذا العالم. فالعالم عنده لم يفض عن الله مباشرة، وإنما فاض عن أوساط بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية ، وهو فيض غريب لأنه نتيجة لعملية فكرية غنوصية هى التأمل أو التعقل (التاسوعة الخامسة ، الرسالة الثانية وهى ملخص المذهب) .

وهذا هو عين ما نجده عند ابن سينا فى الفيض أو الصدور من حيث استبقاء عملية التعقل الغنوصية كأساس للصدور ، واستبقاء مبدأ ترتيب تلك الأمور العالية مع زيادة فى عددها بحيث تبلغ عشرة عقول مفارقة (يسميها أحياناً ملائكة) وتسع أنفس سماوية . وهى زيادة يفخر الرئيس بأنه توصل إليها بعد تحقيق وثيق فى الطبيعيات والفلك صحح فيهما آراء أرسطو بآراء بطليموس الفلكى صاحب المجسطى (النجاة ص ٤٣٦ ــ ٤٣٧ ، وكذلك الشفاء) .

ويلوح أن ابن سينا فى أخذه بهذه النظرية قد تناسى أنه أكد مراراً أن « نظام الكل » (وهو يعنى قوانين الأشياء وأجناسها وأنواعها) معقول عند الواجب ، وأنه كان أحرى « بقدرته » تعالى (عند تعقله ذلك النظام) أن تفيض عنها الكثرة أيضاً فيضاً مباشراً ، لابواسطة من العقول المتتابعة . ولكن ابن سينا آثر أن يلزم جانب الأفلاطونية الحديثة فى ضرورة « وحدانية » ما صدر عن الله تعالى، تاركاً فيض الكثرة إلى العقل الأول الفائض عنه تعالى،وإلى العقول المفارقة الأخرى . فقبل بذلك فى تناقض شديد مع مقدماته الفلسفية ومع الدين أيضاً وسيطاً بل وسطاء كثيرين بعد الوسيط الأول بين الله والكثرة . هو يقول مثلا : « لا سبيل أن تكون (الكثرة) عن الأول بغير واسطة ، فهى كائنة عنه بواسطة » ؛ (النجاة ص ٤٥٣) . وهذا معناه أن فعل الله لا يمتد إلى أكثر من العقل الأول ، وهو الابن البكر فى الأفلاطونية الحديثة ، أما ما بعد ذلك من موجودات متكثرة فليست من فعله لأنها من فعل الوسطاء العشرة . وكأن فيلسوفنا قد اشتط بذلك أكثر من الأفلاطونية الحديثة فعاد إلى وثنية أفلاطون الأولى التى قبلت طائفة من الآلهة الصغيرة تشارك الله تعالى على نحو ما فيما يخصه من أفعال وأعنى بها طائفة الصناع الإلهيين (Démiurges) . ومن ثم يتضح أن نظرية الفيض السينائية إذ تمعن فى الوساطة بين الله والعالم لا تؤيد علية الله

الفاعلية إلا فى أضيق الحدود ، لأنها فاعلية منتهية عند العقل الأول فحسب ، وتبقى تبعاً لذلك نظرية الله كغاية – وهى التى سبق استعراضها – النظرية العامة التى تفسر العالم فى كل تفاصيله تفسيراً سليما شاملا ومتمشياً منطقياً مع مقدماته الفلسفية التى قبلها فى أوائل إلهياته .

– من جهة أخرى من المشكوك فيه أن ابن سينا استطاع أن يفسر صدور الكثرة عن تلك العقول الوسيطة بين الله والعالم تفسيراً يتمشى مع ما قبله فى علم النفس الأرسطى من تعريف للعقل والقوى العاقلة أيا كانت . فطبيعة كل عقل من العقول المفارقة عند ابن سينا تختلف عن الواجب الوجود من حيث أنها بداية للتكثر فى الوجود ، لأنها طبيعة مثلثة على النحو الآتى :

أولا : هو عقل يتجه إلى أعلاه ليتأمله ويعقله .

ثانياً : هو عقل يعقل ذاته واجبة بما هو أعلى منه .

ثالثاً : هو عقل يعقل ذاته ممكنة فى ذاتها .

وتلك كثرة من المعقولات أو التصورات تفيض عنها كثرة من الموجودات . أما كيف يكون مجرد التعقل أو التصور سبباً فى وجود شىء وجوداً حقيقياً ، فهذا ما يشرحه ابن سينا بمثال مشاهدة « النفس الإنسانية » ، فيقول فى الشفاء والنجاة والإشارات ، إذا تصورت النفس أمراً كرسم خط مستقيم مثلا انبعث من التصور المجرد شوقاً إلى ذلك الأمر ، ومن الشوق حركة فى الأعصاب والأعضاء فترسم اليد خطاً كما تصورناه . وبذلك يصدر وجود حقيقى عن مجرد تعقل ، وهذا هو شأن العقول المفارقة فيما يوجد عنها . وإذا كان هذا هو فهم التعقل الغنوصى عند ابن سينا ، فإن فيلسوفنا يكون قد حاد عن جادة الصواب فيما قبله من علم نفس عن أرسطو حين يخلط من غير مبرر بين « العقل » و « النفس » فيعير العقل الذى هو مجرد قوة نفسانية كل صفات النفس إعارة خاطئة ، لأنه فرق تماماً فى علم النفس كما فعل أرسطو بين العقل من حيث قوة التصورات المجردة ، وبين النفس التى هى مبدأ لقوى مختلفة ومنها الحياة والحركة العضوية . فهل العقول المفارقة عقول أم أنفس ؟ هذا الخلط هو الذى جعله يقفز فى حالة تصورات العقول المفارقة ، من مجرد تعقل صرف إلى وجودات حقيقية على ما بين الاثنين من بعد ، لا يعبر بحال من الأحوال كما وضحناه بمناسبة برهانه الوجودى على وجود الله .

والآن إذا كانت نظرية العقول المفارقة متناقضة مع ما قبله فى علم النفس ، وكانت من جهة أخرى لا تؤيد فاعلية الله ، فلماذا أقحمها فى إلهياته؟ ثم ألم تكن إلهياته فى غنى عنها ؟ وإذا كان الأمر كذلك فأين موضعها الحقيق فى فلسفته ؟ إن الجواب عن هذه الأسئلة متضمن قطعاً فى تاريخ هذه النظرية فى نشأتها البعيدة قبل أفلوطين ، وفى تطورها اللاحق بعد ابن سينا إلى العصر الحديث ، وفى مواطن تحقيقها وإثباتها عند ابن سينا نفسه .

إن نظرية العقول المفارقة وصدورها نظرية ركيكة ومضطربة ولا تدعو إليها حاجة ، بعد الذى قبله ابن سينا فى مواضع أخرى بشأن تجلى الله لكل موجوداته وشوقها كلها إليه كغاية وكمال. وتبدو إلهيات ابن سينا فى غنى عنها ، ودليل ذلك أنه ينبه بمناسبتها فى النجاة والشفاء أنه استمدها من الفلكيات والطبيعيات. والواقع أن هذين العلمين هما اللذان يقع عليهما واجب تفسير حركات الأجرام السماوية وأشكالها المنتظمة وما يترتب على ذلك من حساب السنين والأيام . وهذا يخرج عن نطاق الإلهيات . ولقد ظهر منذ أرسطو إلى بطليموس الرأى القائل بأن انتظام تلك الحركات أشبه بالحركات الإرادية ، ولذلك نسبوا إلى تلك الأفلاك أنفساً محركة بالإرادة . ولقد قبل أرسطو فى طبيعياته ٤٧ تارة و ٥٥ تارة أخرى من الأجرام الفلكية وبالتالى من الأنفس الجرمية . أما بطليموس الفلكى فقد قبل تسعة أجرام فلكية فحسب وبالتالى تسعة أنفس . وقد أخذ عنهما ابن سينا فيما بعد مصححاً أرسطو بآراء بطليموس ، مضيفاً إليها العقول المفارقة كوسطاء بينها وبين الله تمشياً مع الأفلاطونية الحديثة ، وأسماها « الملائكة » . وهو يشير مفتخراً فى إلهياته بمناسبة تلك النظرية بأنه فرغ من تحقيق تلك النظرية فى الرياضيات من النجاة والشفاء . ويتضح من هذا كله أن موضع تلك النظرية ووظيفتها الأولى إنما فى الطبيعيات (أرسطو) أو الفلكيات (بطليموس) أو الرياضيات (ابن سينا) لا فى الإلهيات . وفى بداية العصر الحديث نجد أن كبلر مؤسس علم الفلك الحديث قد استبقى تلك النظرية لتفسير حركات الأجرام السماوية مع أنه عالم تجريبى من الطراز الأول ، وذلك حين ذهب إلى أن « الملائكة » هى التى تجر الأجرام السماوية فى أفلاكها ، ولا شك أنه كان متأثراً بمن تقدمه فى تاريخ تلك

النظرية . ولم يتخلص العلم من تلك النظرة الغيبية والفكرة الأسطورية فى فهم حركات الأفلاك المنتظمة إلا بعد ظهور قانون الجاذبية العامة عند مؤسس الطبيعيات الحديثة وأعنى به إسحق نيوتن : فقد فسر بصفة نهائية كيف أن تلك الحركات الفلكية المنتظمة إن هى إلا مجرد حركة طبيعية خاضعة لنفس قانون تجاذب الأجسام فوق سطح الأرض ، فوضع بذلك حداً لنظرية أرسطو فى حركة الأجرام ، ولما أثارته تلك النظرية عند لاحقيه من تصورات ميتافيزيقية فاشلة .

ومن هذا كله يتضح أن نظرية حركات الأفلاك عند ابن سينا نفسه وعند من تقدمه ومن جاء بعده من موضوعات علم الفلك أو الطبيعة . ولم يقحمها ابن سينا فى إلهياته إلا تحت تأثير مشابهتها من بعض الوجوه للأقانيم الأفلوطينية ، ولابد من إعادتها إلى موضعها الأصيل فى تحقيقات ابن سينا نفسه وإخراجها من إلهياته . فتبقى بذلك نظرية الله كغاية هى النظرية التى تعبر حقيقة من وجهة نظر ابن سينا عن صلة الله بالعالم .

— ٤ —

يبقى بعد ذلك أن نناقش الناحية الإسلامية فى صلة الله بالعالم فى فلسفة الرئيس ، وهى ناحية تنحصر فى الواقع فى صفة من أهم الصفات التى وصف بها ابن سينا واجب الوجود ، وأعنى صفة العلم تلك الصفة التى تكشف عن صلة العقل الإلهى بالعالم .

إن مسألة علم الله يمكن أن تفرع إلى المسائل الآتية :

١ — هل الله عقل ؟

٢ — أيعقل ذاته ؟

٣ — أيعقل شيئاً آخر غير ذاته ؟

٤ — هل علمه كلى ؟

٥ — أيعلم الأفراد والأشخاص ؟

تلك هى المسائل التى سيجيب عنها ابن سينا تباعاً فى هذا الموضوع . ولقد وجد ابن سينا نفسه بإزاء ثلاث نظريات فى صفة العلم الإلهى :

النظرية الأولى هى نظرية أفلاطون وأفلوطين القائلة بأن المبدأ الأول ، الواحد من جميع جهاته ، هو فوق كل وصف وخاصة الوصف بالعلم ، لأن هذا الوصف يتضمن ثنائية العالم والمعلوم ، أو الذات والموضوع . ومن ثم يكون الله غير عقل ، وإنما العقل دونه مرتبة ، وهو عند أفلوطين الأقنوم الثانى وأول ما صدر عن الواحد .

النظرية الثانية هى نظرية أرسطو القائلة بأن الله عقل محض يتحد فيه العاقل والمعقول ، فمعقوله هو ذاته ولا شىء غير ذاته ، وبذلك فإن الله يجهل تماماً كل ما عداه أى يجهل العالم .

النظرية الثالثة ما جاء فى القرآن الكريم من أن علم الله لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، فهو يعلم كل شىء .

بإزاء هذه النظريات الثلاث ، لم يتردد ابن سينا فى أن يهمل تماماً النظرية الأفلوطينية التى جردت الله من العلم ، وفى أن يكمل النظرية الأرسطية بالنظرية الإسلامية . فقد قبل الأجوبة الآتية على الأسئلة السابقة :

أولا : الله عقل لأنه برىء عن المادة (النجاة ، ص ٣٩٨) .

ثانياً : الله يعقل ذاته ، لأن العقل لابد أن يعقل شيئاً ، وليس هناك ما هو أشرف من ذاته المعقولة البريئة عن المادة ، فذاته معقولة له . (النجاة ، ص ٣٩٨) .

إلى هنا ليس أمامنا غير إله أرسطى يعقل دائماً ذاته المعقولة غير عابىء بالعالم . ولو وقف ابن سينا عند هذا الحد فى علم الله لكان علم العقول المفارقة أكمل وأوفى لأنها تعلم أكثر من ذواتها . وهذا هو اعتراض الغزالى على نظرية أرسطو (التهافت ص ٢٠٦) . لذلك نجد ابن سينا يذهب فى صفة العلم إلى أبعد من أرسطو ، فيقبل :

ثالثاً : أن الله يعقل شيئاً آخر غير ذاته . لكن ما هو هذا الشىء الآخر؟ هو يقول تارة بمناسبة صدور العقل الأول أن واجب الوجود يعقل أنه مبدأ الوجود ، فالمبدئية معقول آخر للذات الإلهية . وفى هذا يقول : الحق الأول

« إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها » (النجاة ، ص ٤٠٤ ، وانظر ٤٤٩) .

شيء آخر يعلمه الله غير مبدأيته هو علمه «بنظام الكل» أو « نظام الخير الموجود في الكل » وهذا معناه علمه بالعالم وبما ينبغي أن يكون عليه . يقول ابن سينا : « فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون . فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض عنه كائن موجود . وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه ، وهو خير غير مناف ، وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما » . (النجاة ص ٤٠٨) . وتلك هي العناية الإلهية كما تصورها ابن سينا .

على كل حال يعلم الله علماً آخر غير ذاته وهذا العلم الآخر يشمل مبدأيته ونظام العالم في تفاصيله أيضاً .

ولكن هل علمه بذلك النظام هو علم به على نحو كلي أو علم يمتد إلى جميع أفراد العالم وأحداثه ؟

لقد زعم كل من الغزالي وابن رشد بأن ابن سينا لم يقل بغير معرفة كلية لله ، ونقداه على هذا الأساس ، مع أن نصوصه لا تدع مجالا للشك في أن علم الله تعالى فيما يختص بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها أو أفرادها لا بأنواعها لأنها لاتندرج في أنواع ؛ فهي وأنواعها شيء واحد . أما الموجودات الكائنة الفاسدة التي يتألف منها عالمنا الأرضي فعلم الله بها كلي ، أي بأنواعها أولا ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها (النجاة ص٤٠٣) .

أما كيف يعرف الله الجزيئات المتغيرة بمعرفة كلية فهذا ما يشرحه ابن سينا معتمداً على فكرة « العلية » : فيقول إن الله يعلم الأسباب التي تؤدي إلى كل أحداث هذا العالم الأرضي فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة ، أعني من حيث هي خاضعة للقوانين العامة . (النجاة ص ٤٠٤) .

لقد نقده الغزالى وابن رشد فى قوله بأن علم الله بالجزئيات علم كلى أى بالقوانين العامة . وابن رشد بصفة خاصة يرى أن علم الله لا يمكن أن يكون كلياً لأن العلم الكلى علم مقتضب (أو بالقوة كما يقول الفلاسفة) لأشياء كثيرة موجودة بالفعل . ولا يليق بعلم الله أن يكون ناقصاً على هذا النحو . ومن جهة أخرى ينكر ابن رشد أن علم الله علم جزئى لأن الجزئيات أو الأشخاص غير متناهية ولا يحصرها علم . ومع ذلك يرى ابن رشد أن علم الله أشبه بعلمنا بالجزئيات رغم أنه لا كلى ولا جزئى (تهافت التهافت ص ٣٤٥) . أترى كان ابن رشد يفكر فى نوع آخر من المعرفة غير العقلية ، أعنى فى تلك المعرفة المباشرة القلبية التى لا هى كلية ولا هى جزئية لأنها تخرج عن نطاق المعرفة العقلية ؟ هذا ما يؤخذ من تتمة كلامه فى تهافت التهافت (ص ٣٤٥) .

ونحن لا نجد صراحة فى كتب الرئيس الكبرى مثل ذلك الحل الصوفى الذى يؤخذ من كتب ابن رشد ، لأن ابن سينا حين اعتنق نظرية القرآن الكريم فى علم الله لم يجد سبيلا لإبرازها فلسفياً غير القوالب الأرسطية فجعل ذلك العلم معرفة عقلية كلية .

ولكن إذا تتبعنا آراءه فى رسائله الإشراقية كرسالة العشق مثلا فلا يسعنا إلا التقريب بين ما يسميه فى النجاة والشفاء والإشارات « نظام الكل » وبين « تجلى » الخير الإلهى للموجودات الذى يذهب إليه فى رسالة العشق : فما ذلك التجلى الإلهى — الذى يقابله من جهة الموجودات « العشق » — إلا الاتصال المباشر بالأشخاص والأفراد أى العلم المباشر بها ، ذلك العلم الذى هو فى الوقت ذاته خير تنحو نحوه الموجودات كغاية معشوقة لها وككمال لذواتها ، فتوائم بذلك الموجودات بين ذواتها وبين كمالاتها فى علم الله ، ترقى بذاتها إلى مرتبة ما يتجلى لها من كمالاتها فى العلم الإلهى . وبذلك تصبح نظرية ابن سينا فى العلم الإلهى مكملة لتفسيره لواجب الوجود كعلة غائية لهذا العالم .

* * *

والآن إن شئنا أن نجمل كل ما تقدم فى صلة الله بالعالم من وجهة نظر ابن سينا فيمكن القول :

(١) إن إله ابن سينا إله يونانى ارسطى تتحكم فيه الضرورة أولا وآخراً. فهو واجب من جميع جهاته وهذا ما عبر عنه أرسطو بفكرة العقل المحض، ومن تلك الضرورة استمد ابن سينا برهانه الوجودى على وجوده، ومنها استمد الضرورة فى أفعاله أيضاً، تلك الأفعال التى تمت منذ الأزل ولم تصدر عن غاية أو هدف لأن الضرورة تتعارض مع الاختيار الحر. هذا وأفعاله فيما يتصل بالعالم ليست على سبيل العلية الفاعلة وإنما على سبيل العلة الغائية فحسب: فهى تنحصر فى تجلى الله، وهذا هو ما تسعى الموجودات شوقاً إليه وطلباً منها لكمالاتها وخيراتها المرسومة فى علم الله بنظام الكل.

(٢) إن نظرية الفيض أو الصدور التى تدور حول العقول المفارقة والأنفس السماوية نظرية لا تضيف جديداً فى علية الله الفاعلية، لأنها لا تمتد بها إلى أكثر من العقل الأول. ويبدو لنا أنها نظرية دخيلة على الإلهيات السينائية وأن مكانها الطبيعى هو العلم الرياضى كما نبه هو نفسه حين تعرض إليها فى إلهياته، وكما يدل عليه أيضاً تاريخها المديد منذ أرسطو وبطليموس إلى كيلر ونيوتن. وبذلك لا تعبر نظرية الفيض عن حقيقة صلة الله بالعالم عند ابن سينا، وتبقى النظرية الغائية هى النظرية المعبرة حقيقة عن رأيه فى تلك الصلة.

(٣) إن الجانب الإسلامى الوحيد فى صلة الله بالعالم هو جانب صفة العلم التى نحا فيها الرئيس منحى القرآن الكريم فجعل علم الله محيطاً بكل شىء على خلاف إله أرسطو الذى لا يعقل غير ذاته. ومع ذلك فقد صاغ فى كتبه الكبيرة العلم الإلهى فى قوالب أرسطية بحتة فجعله علماً كلياً. أما فى رسائله الإشراقية فقد جعل العلم الإلهى بالكون غاية تتجلى للكائنات التى تسعى شوقاً إلى كمالاتها المرسومة فى ذلك العلم الإلهى، وبذلك تلقى صفة العلم الإلهى ضوءاً جديداً على نظرية الله كعلة غائية فحسب، تلك النظرية العريقة فى الوثنية اليونانية.

تلك النتائج تسوقنا إلى القول بأن فلسفة الرئيس وما نتج عنها من آراء وأنظار فى علم التوحيد أمور ينبغى أن يعاد النظر فيها، إذا أريد بها أن تكون معبرة حقيقة عن فلسفة دينية إسلامية.

الشـــعور

للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

١ — شاعت بعض القضايا عن الفلسفة الإسلامية بوجه عام ، يذهب بعضها إلى القول بأنها صورة عربية للفلسفة اليونانية وغيرها من الفلسفات القديمة كالفارسية والهندية ، أو أنها يونانية صبت فى قالب إسلامى .

وقيل عن فلسفة ابن سينا بوجه خاص إنها اكتملت فى شبابه ، يؤيد ذلك ما حكاه الشيخ فى سيرته من أنه فرغ من العلوم كلها عندما بلغ الثامنة عشرة ، وأن العلم واحد لم يتجدد له منه شىء بعد .

وقد بنيت هذه القضايا وأمثالها على ما تيسر الاطلاع عليه من مؤلفات ابن سينا . ولكن الكلمة الأخيرة تحتاج إلى الإلمام بسائر ما دون ، ولايزال كثير من مؤلفاته ورسائله خافياً فى بطون المخطوطات . ثم حرك الاحتفال بالعيد الألفى للشيخ الهمة إلى جمع مخطوطاته وتصويرها والبدء بنشرها ، فتسنى لنا الاطلاع على آثار جديدة لابن سينا لم يسبق أن اطلع عليها أولئك الذين أصدروا أحكامهم على فلسفة المعلم الثالث ، وكشفنا فيها عن آراء مبتكرة .

وفكرة الشعور فى علم النفس من الأفكار التى تدل على أصالة الشيخ الرئيس ، وتحرره من الفلسفة اليونانية وكلام الأقدمين . وهى تدل أيضاً على تطور آراء ابن سينا وتجددها مع تقدمه فى السن ، لأنها لم تكتمل إلا بعد أن ألف كتاب الشفاء .

ويجدر بنا أن نلم فى إيجاز بمؤلفات ابن سينا النفسانية التى رجعنا إليها كى نجمع أطراف هذه النظرية . وهى على ثلاثة أنواع ، الأول مؤلفات عامة هى الشفاء والنجاة والإشارات ؛ والثانى خاصة بالنفس فقط ، وهى مبحث القوى النفسانية ، وأحوال النفس (مخطوط) ، والسعادة والحجج العشرة ، ورسالة فى

النفس الناطقة وأحوالها ، والعشق ، والمبدأ والمعاد (مخطوط) ورسالة فى النفس الناطقة (نشرت فى مجلة الكتاب عدد أول ابريل ١٩٥٢) . والثالث شرح كتاب النفس ، والمباحثات .

أول هذه المؤلفات من جهة ترتيبها الزمنى رسالة القوى النفسانية ، المعروفة بهدية الرئيس إلى الأمير نوح بن منصور الساماني . وآخرها رسالة النفس الناطقة التى أشار فى ختامها إلى رسالة القوى النفسانية وقال إنه ألفها منذ أربعين سنة . والإشارات كما يقول ابن أبى أصيبعة آخر ما ألف فى الحكمة . أما كتاب المباحثات وهو عبارة عن أجوبة الشيخ على أسئلة تلميذه أبى جعفر الكيا ، ففيه ما يدل على أنه جاء بعد الشفاء ، إذ يتعرض لمسائل سبق أن ذكرها فى ذلك الكتاب .

وإذا تتبعنا فكرة الشعور خلال هذه المؤلفات : وجدنا أنها كانت معدومة فى رسالة القوى النفسانية ، ثم ظهرت فى الشفاء والنجاة ، وتحددت فى الإشارات واكتملت فى المباحثات .

٢ — يعد ابن سينا الشعور منهجاً للبحث فى النفس ، ويعده تارة أخرى حالة من أحوالها ، ولو أن التميز فى الشعور بين المنهج والموضوع جد دقيق . يقول فى « الإشارات » : « ارجع إلى نفسك وتأمل إذا كنت صحيحاً بحيث تفطن للشىء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ » إلى أن قال : « فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى ، وإلى وسط ، فبقى أن يكون بمشاعرك بلا وسط » .

ابن سينا يحدثنا فى هذا النص الذى نقلناه أن الإنسان يدرك أموراً بواسطة ، وهى التى يسميها كما سنرى فيما بعد بآلات ، ويدرك أموراً أخرى ، وبخاصة النفس ، مباشرة بلا واسطة ، أى بالشعور المباشر ، أو كما قال « بمشاعرك » .

وقد يسمى هذا المنهج باصطلاح خاص هو « الاستشعار » أى طلب الشعور بالإرادة ، لا مجرد الشعور ، وفى هذا يقول فى « النجاة » فى فصل عنوانه بطلان التناسخ : « إن كل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفساً واحدة هى المصرفة والمدبرة ؛ فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ، ولا هى بنفسها ، ولا تشتغل بالبدن ، فليس لها علاقة بالبدن » .

ويحدثنا عن الشعور فى مكان آخر من النجاة عند الكلام عن المعاد ، وهو ضرب آخر من الشعور يختلف عن الشعور بالذات أو الإنية ، ذلك هو شعور المرء بما يعتريه من أحوال ، فيحس بوجودها ، ويدركها ، ويميزها عن غيرها ، بحيث إذا لم يشعر بها لم يعرفها ، فالذى « لا يشعر باللذاذة ، ما لم يحصل وما لم يشعر به ، لم يشتق إليه ، ولم ينزع نحوه » (النجاة ٤٧٩) . وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة . فهذا الضرب من الشعور هو الذى نقول عنه إنه منهج شبيه بما يسمى فى علم النفس الحديث بالتأمل الباطنى أو بالاستبطان **Introspection** ، ويسميه ابن سينا « الاستشعار » وقد وضح ابن سينا هذا المنهج عند الكلام على نفسية البهائم ، أى الحيوان ، فقال : إننا لا نعرف على وجه التحقيق شعورها « ولكنا نتخيل هذا ، ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس . فحالنا عندها كحال الأصم الذى لم يسمع قط فى عمره ، ولا تخيل اللذة اللحنية ، وهو متخيل لطيبها . وهذا أصل» (النجاة ٤٧٩) .

٣ — أثار هذا الكلام الجديد عن الشعور فكر المعاصرين للشيخ فنهضوا يوجهون إليه الأسئلة عن حقيقة هذا الموضوع ، وتباحث معه أحد تلاميذه وهو بهمنيار ، الذى سجل الأسئلة والإجابات فى الكتاب المعروف بـ « المباحثات » ويدور كثير من هذه المباحثات حول ماهية الشعور ، والتمييز بينه وبين الإحساس والإدراكات المختلفة . وهذه المباحثات لاحقة على كتاب « الشفاء » لأننا نجد فيها أسئلة تشير إلى ما جاء فى ذلك الكتاب . وتكون جملة هذه المباحثات رأيه عن الشعور ، الذى سبق به زمانه بعشرة قرون .

ذلك أن علم النفس الحديث ، كعلم منفصل عن الفلسفة ، لم يبدأ إلا على يد فونط **Wundt** الذى افتتح معهد علم النفس عام ١٨٧٩ فى جامعة ليبزج . واتجهت مدرسة فونط إلى تحليل الشعور ، وما يحدث للمرء من تجارب شعورية ، حتى لقد عرفوا علم النفس بأنه علم الشعور . وجاء وليم جيمس فأعلن فى أوائل القرن العشرين أن الحياة النفسية ينبغى أن تلتمس فى مجرى الشعور **Stream of Consciousness** فشبه اتصال الظواهر النفسية وجريانها فى الشعور بالماء الذى يتدفق فى مجراه .

وشاع فى ذلك الوقت أيضاً تقسيم الظواهر النفسية الموجودة فى الشعور إلى إدراك ووجدان ونزوع . واتجهت فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين مدرسة التحليل النفسانى إلى تقسيم الحياة النفسية قسمين ، شعورية ولا شعورية ؛ فذهب فرويد إلى أن الحياة اللاشعورية مصدر لسلوك الإنسان . وقال جماعة بدرجات الشعور الثلاثة .

لا نود أن نطيل فى عرض النظريات المختلفة الخاصة بالشعور وأقسامه وأنواعه وماهيته ، ولكننا نذكر النظريتين الأساسيتين فى تفسير حقيقته : الأولى أن الشعور كالضوء الذى ينير الظواهر النفسية ، أو هو كالمرآة التى تنعكس على صفحتها هذه الظواهر . والثانية أن الشعور مركز الظواهر النفسانية يحتويها كما يحتوى الصندوق الأشياء الموضوعة فيه . فالنظرية الأولى تكشف عن الظواهر وتنيرها ، ولكن الشعور لا « يعمل » شيئاً . والنظرية الثانية تجعل من الشعور « قوة عاملة » توحد الذات ، وتجمع أطراف الشخصية ، فيحس المرء أنه هو هو فى الماضى والحاضر والمستقبل . ويبدو أن المحدثين يتجهون فى علم النفس إلى أن الشعور نشاط Activité ، وليس ضوءاً . فأن يكون الإنسان شاعراً هو أن يعمل فى لحظة ما بنفسه كلها .

٤ — فما مذهب ابن سينا بإزاء هذه النظريات ؟

يتلاءم مذهب ابن سينا مع النظرية الثانية التى يقبلها جمهرة المحدثين ، نعنى أن الشعور بالذات يصدر عن النفس بأسرها كوحدة مختلفة عن البدن ، متميزة عنه . ولا يهمه عندئذ أن يكون المرء فى شعور واضح أو فى لا شعور ؛ وفى ذلك يقول : « حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذكره » الإشارات ٢/٣٠٥ . ثم يناقش ابن سينا فى الإشارات الأداة التى يدرك بها المرء ذاته أو نفسه ، فيقول : « بما تدرك حينئذ وقباه وبعده ذاتك ؟ أترى المدرك أحد مشاعرك مشاهدة ؟ أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ » وانتهى إلى أن هذا الإدراك بلا وسط ، هو بالشعور ، أو كما يقول : « بباطنك » . وهذا الباطن الذى تشعر به شعوراً مباشراً ، هو « الذات » أو « الأنا » ولهذا السبب ميز بين النفس والبدن ، ووصف جوهر

النفس بأنه « ثابت مستمر لا شك فى ذلك » و « أن الإنسان إذا كان مهتماً فى أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى إنه يقول : إنى فعلت كذا أو فعلت كذا » . و « أن فى الإنسان شيئاً جامعاً » يجمع إدراكاته وأفعاله (رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص ٩ ، ١٠) .

فابن سينا ثنائى يميز بين النفس والبدن ، ويجعل الصفة الأساسية للنفس الشعور ، وصفة البدن وسائر الأجسام خلوها من الشعور ، كما ذهب إلى ذلك برجسون فى كتابه المشهور « المادة والذاكرة » . غير أن الشعور فى الإنسان يكون أعظم وأقوى من شعور الحيوان بذاته .

٥ — وقد أثار تلاميذه اعتراضات على شعور الحيوان بذاته ، فأجاب ابن سينا : « اعلم أن نفس الإنسان تشعر بذاتها بذاتها ، ونفس الحيوان الآخر يشعر بذاته بوهمه فى آلة وهمه ، كما يشعر بأشياء أخرى بحسه ووهمه فى آلاتها » وسئل ابن سينا مرة أخرى : « هل تشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها ؟ وما البرهان عليه إن كان كذلك ؟ فأجاب : يحتاج أن يفكر فى هذا ، ولعلها تشعر بذواتها بآلات ، أو لعل هناك شعوراً بأمر مشترك من الأظلال ، أو لعلها لا تشعر إلا بما تحس وتتخيل ، ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة . يجب أن يفكر فى هذا » لقد توهم ابن سينا فيما سبق أن الحيوان يشعر بذاته ، فلما ضيق عليه تلميذه الخناق فى الأسئلة اعترف بالعجز ، وطلب مهلة للتفكير ؛ غير أن ابن سينا يميل إلى اعتبار الحيوان شاعراً بذاته ، كما يقول فى موضع آخر بغير برهان على صحة شعور الحيوان بذاته : « وأما إدراك الحيوان لذاته — إن كان هناك شعور بذاته وهو الصحيح — فبالوهم فى مقر القوة الدراكة الناطقة التى لها . . والوهم غير النفس الحيوانية الشاعرة الأولى ، فإن الوهم لا يتوهم ذاته ، ولا يتبينه ، ولا يشعر به » (انظر كتاب المباحثات) .

فإذا كان الحيوان شاعراً بذاته ، فإن شعوره مختلف عن شعور الإنسان بذاته ، ويقع هذا الفرق كما رأينا فى أن الإنسان يشعر بذاته بذاته بغير آلة ، على حين يشعر الحيوان بذاته بوهمه . والوهم آلة فى فلسفة ابن سينا ، وهو قوة من قوى النفس تختلف عن الشعور كما تختلف سائر القوى .

والقوى النفسانية على حسب تدرجها نحو الكمال وارتقائها من المحسوس إلى المعقول ، ومن عالم المادة إلى عالم العقل ، هى الحس ، والحس المشترك ، والمصورة والوهم ويخدمه المفكرة والمتخيلة ، ثم الذاكرة ، ثم العقل . ولكل واحدة من هذه القوى آلة ما عدا العقل ، فالحس آلاته الحواس ، وآلة الحس المشترك « الروح المصبوب فى مبادىء عصب الحس ولا سيما مقدم الدماغ » وآلة المصورة والخيال « الروح المصبوب فى البطن المقدم من الدماغ » . أما الوهم فآلته « الدماغ كله ، ولكن الأخص بها هو التجويف الأوسط » . وآلة الذاكرة فى التجويف الأخير .

وتوجد هذه القوى فى الحيوان ، ويمتاز الإنسان عنه بأنه يركب المعانى المدركة بالوهم مع الصور ويفصلها عنها ، وعندئذ تسمى هذه القوة « مفكرة » وإذا بقيت قوة الوهم على إدراكها الصور أو المعانى دون تركيبها فهى « متخيلة » . وهذه هى التى يقف عندها الحيوان ولا يتعداها إلى المفكرة ، كما لا يسمو إلى العقل .

وهنا يبرز سؤال لا بد من النظر فيه ، وقد سئل ابن سينا عنه بالفعل فقيل له : « ما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور سائر الحيوانات مخلوطاً ، فإن القدر الذى فيه غير مغن » كما سئل فى مكان آخر عن البرهان «على أنا قد نشعر بذواتنا شعوراً عقلياً ، لا بآلة جسمانية أو بقوة وهمية ؟ » فأجاب : «بأنا يمكننا تجريد المعنى الكلى من ذواتنا وتعقله » . « وأيضاً إن كانت تلك الآلة الجسمانية فيها قوام حقيقة ذواتنا وجب أن لا نشعر بذواتنا ألبتة إلا مخلوطة » وفى هذا الجواب دور ، لأننا نسأل ابن سينا لم لا يشعر المرء بآلة ، فقال لأننا لا نشعر بالآلة ؛ ومن يدرينا أن الحيوان يشعر بذاته أو بطريق الآلة ، وهذا ما شك ابن سينا فيه وطالب بالتفكير فى شأنه .

٦ — ولندع شعور الحيوان جانباً لأنه شىء لا سبيل إلى تحقيقه ولننظر فى أمر الإنسان ، وكيف ميز الشيخ الرئيس بين الشعور وبين سائر القوى النفسانية واحدة واحدة .

فالشعور عنده خلاف الإحساس ، لأن الإحساس إدراك لشىء جزئى محسوس بطريق حاسة من الحواس ، مثل البصر بهذا الكتاب ، وهذا هو الإحساس ، ثم الشعور بالإبصار . وليست هذه التفرقة ثمرة تأمل أو برهان ،

بل هي نتيجة المشاهدة المباشرة . وقد سأل الشيخ سائل فقال له : لي شعور أني أبصرت ، أعني هذا الإبصار الجزئي ، فبأي قوة أدرك هذا المعنى ؟ فأجاب الشيخ الرئيس : « لعل بيني وبين إبصاري آلة جسمانية بارزة ، وبين إبصاري لإبصاري آلة جسمانية باطنة » . هذه الآلة الجسمانية الباطنة هي القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر إلى المشترك إلى المصورة إلى الوهم تصوراً بعد تصور متكرر .

فإذا كان الإدراك الحسي عبارة عن أثر يحصل في أنفسنا من الأشياء الخارجية فالشعور بذلك الأثر ليس : « نفس حصول الأثر ، بل شيئاً يتبع حصول الأثر » . وكذلك التخيل شيء يختلف عن الشعور : « ولا مانع من أن يكون شعور شيء يقترن به تخيل شيء » .

ويعقد ابن سينا تفرقة دقيقة بين التذكر والشعور ، فهو يذهب إلى أن الشعور دائم لا ينقطع ، ولكنه قد يكون واضحاً بارزاً ، وقد يغفل المرء عنه ، فتحصل درجات الشعور التي يقول بها المحدثون حتى يبلغوا اللاشعور . وعنده أن النائم ، على خلاف ما يعتقده بعضهم ، يشعر بذاته ، ولكنه « إن انتبه وذكر تصرفاته ذكر شعوره بذاته ، وإن انتبه ولم يذكر ذلك ، لم يذكر شعوره بذاته ، ولم يكن ذلك دليلا على أنه لم يكن شاعراً بذاته ؛ فإن ذكر الشعور بالذات غير الشعور بالذات ، بل الشعور بالشعور بالذات غير الشعور بالذات . واليقظان أيضاً قد لا يذكر شعوره بذاته ، إذا لم يتحفظ في ذكر مزاولات كانت له لم يغفل فيها عن ذاته » . ومن الواضح من جملة هذه النصوص أن ابن سينا يميز بين التذكر والشعور . ومعنى قوله إن عدم ذكر الشعور بالذات ليس دليلا على أن المرء لم يكن شاعراً بذاته ، هو سريان الشعور في جميع الأحوال منذ أن يوجد الإنسان ، لأن النفس الجامعة للشخصية أو الإنية – كما يقول ويريد بالإنية قول الإنسان أنا أفعل كذا أو كذا – مرادفة عنده للشعور الذي قد يكون مذكوراً ، وقد يكون غير مذكور ، وهو الذي يعنيه المحدثون حين يقولون باللاشعور Inconscience

بل يذهب ابن سينا إلى أبعد من ذلك فيزعم أن النفس « بعد المفارقة ، لا شك أنها تشعر بذاتها ، لأن شعورها بذاتها ليس بآلة جسمانية » وليس هذا

البرهان شافياً ، إذ لا يمنع أن تكون النفس باقية خالدة بعد مفارقة البدن ولا تشعر بذاتها .

على أن أخطر ما يتعرض له مذهب ابن سينا فى نظرية الشعور من نقد هو الاعتراض بأن العقل حين يعقل ذاته فهذا هو الشعور . وعلى هذا جرى سائر الفلاسفة ، فوحدوا بين العقل الذى يعقل ذاته وبين الشعور ، ولم يفطنوا إلى التمييز بينهما . وقد بادر الشيخ الرئيس بتبديد هذا الزعم فقال إن العقل خلاف مجرد الشعور المجمل بالذات . والدليل على الفرق بين الشعور وبين العقل أن « عقلنا ليس يعقل ذاته دائماً ، بل نفسنا دائمة الشعور بوجودها » .

جملة القول : الإدراك العقلى مثله مثل سائر قوى النفس خلاف الشعور . ونجد توضيح هذه الفكرة فى موضع آخر من كتاب المباحثات يذكر فيه ما نصه : « لا تخلو إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلى . وقد عرفت ما يوجبه الإدراك العقلى . وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك ، لست إنما تشعر بشىء من قواك حتى تكون هى المشعور بها ، فحينئذ لا تكون شعرت بذاتك ، بل بشىء من ذاتك . وإن شعرت ذاتك لا بذاتك بل بقوة كحس أو تخيل لم يكن المشعور بها هو الشاعر . ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، وأنك الشاعر بنفسك » .

٧ — هذه هى نظرية ابن سينا فى الشعور ، وهى نظرية لم يقدر لها أن يتبناها أحد من تلامذته أو أتباعه ، لأنه لم يظهر بعده من يرفع علم الفلسفة خفاقاً كما رفعه صاحب الشفاء . وهذه النظرية الخاصة بالشعور هى المعتمدة اليوم عند الذين يفسحون لهذا الباب مكاناً فى علم النفس . نقول ذلك لأن اتجاه معظم الأمريكان من أنصار المذهب السلوكى لا يحفلون بالشعور ولا يعولون عليه فى بحث الظواهر النفسية . فهذا مثلا الأستاذ دونالد جونسون بجامعة منيسوتا يقول فى كتابه ما فحواه : إن علم النفس عندما كان لايزال فى شبابه غير بعيد كان هم علمائه منصرفاً إلى البحث فى تحليل الشعور ، ولذلك دربوا أنفسهم على النظر فى أنفسهم والتأمل فى عقولهم لملاحظة ما يجرى فيها وتسجيل هذه الملاحظات ، كما يسجلون تجاربهم الباطنة والصور الذهنية الحاصلة عن المرئيات والمسموعات

وغير ذلك . وكان هذا شأن سائر العلوم فى شبابها ، إلى أن التقى جماعة من علماء النفس فى جمعية علماء النفس التجريبية ، واختلف اثنان منهم حول لون شىء أخضر ، أحدهما يقول إنه لا أصفر ولا أزرق ، والآخر يؤكد أنه مزيج منهما. وعندئذ أعلن الأستاذ بورنج Boring من جامعة هارفارد أن التعويل على الشعور لا يصلح أساساً لعلم النفس ، وينبغى نبذ طريقة الاستبطان كلية .

ومع ذلك فلا تزال هناك مدارس كثيرة تأخذ بمنهج التأمل الباطنى كما تعول على الشعور ، وتقر به ، وتحاول الكشف عن ماهيته . فالشعور يجمع ما يتفرق من الكائن ، ويعمل فى اللحظة الحاضرة مستفيداً من التجارب الماضية ، وناظراً إلى المستقبل . فالشعور ذاكرة يستغلها المرء فى أعماله المستقبلة . وهذه النظرية هى التى يذهب ابن سينا إليها ، من أن النفس جامعة لإنية الشخص فى ماضيه وحاضره ومستقبله ، بل بعد مستقبله فى الحياة الآخرة .



بعض أعضاء الوفود في سدة الهندية

اليوم الثالث

ابن سينا والنبوة فى القصص الشعبي[1]

للدكتور سهيل أنور

ورد فى كتاب « قصص العلماء » المطبوع فى إيران ١٣٠٦ هـ حكايات ينسب بعضها إلى ابن سينا . وجاء فى إحداها أن بهمنيار تلميذ الشيخ سأله : لماذا لم يدع النبوة وهو العالم الطائر الصيت الملم بجميع العلوم ؟ فلم يجب ابن سينا. وذات ليلة شديدة البرد ، كان الرجلان فى همذان ، وصعد المؤذن عند الفجر يدعو إلى الصلاة ، فطلب ابن سينا من تلميذه أن يأتى له بقدح من الماء ، فقال بهمنيار : « أتشرب الماء الآن وما كدت تستيقظ ؟ إن شرب الماء عند اليقظة يضر بالأعصاب والعروق » فقال ابن سينا : « إنى أنا الطبيب الوحيد فى هذا الجيل فكيف تمنعنى عن شرب الماء ؟ » فأجاب بهمنيار : « إن العرق يسيل على جسمى وإذا خرجت لحقنى ضرر » فقال ابن سينا : « سأشرح لك الآن لماذا لم أدع النبوة : فقد توفى النبي منذ ٤٠٠ سنة ولم يزل أثره باقياً فى النفوس ، ولا يزال الناس إلى اليوم مع شدة البرد يدعون باسمه إلى الصلاه من فوق المآذن . أما أنا فعلى الرغم من أنى على قيد الحياة ،وأنت أقرب الناس إلى ، لم تأتمر بأمرى وتعطنى الماء الذى طلبته منك ، فكيف أدعى النبوة ؟ » .

(١) انظر النص الكامل فى القسم الافرنجى .

النفس الإنسانية عند ابن سينا

للدكتور ألبير نصري نادر

يمكننا أن نعتبر ابن سينا طبيب الجسم وفيلسوف النفس ، فإنه عالج موضوع النفس فى مؤلفاته بقدر ما عالج فيها موضوع الجسم . ولقد خصص للنفس أهم الفصول فى مؤلفاته الفلسفية ، كما وأنه خصص لها رسائل كاملة وقصصاً رمزية : إن الفصل الذى عقده للنفس فى « الشفاء » وفى مختصره « النجاة » وفى « الإشارات والتنبيهات » والرسائل العديدة التى بحث فيها موضوع النفس — وهى تقدر بحوالى ثلاثين رسالة — (١) والقصص الرمزية مثل قصة حى بن يقظان ورسالة الطير وقصة سلامان وأبسال ، لفيها الدليل الكافى على عظم شأن الموضوع وخطورته ، والأهمية التى أعارها إياه ابن سينا .

ولا غرابة فى ذلك ، لأنه ماذا يعنى المفكر أكثر من أن يفهم ذاته ونفسه ومصيره ؟ ولما أيقن ابن سينا أن الإنسان جسم ونفس ، اهتم بكلا العنصرين حتى يكون منصفاً نحوهما ، فجاء « قانونه » بحثاً وافياً مرضياً عن الجسم ، وجاءت فلسفته من منطق وطبيعيات وإلهيات مرتكزة على محور النفس الإنسانية ؛ ففى المنطق يؤكد على وجود الأوليات وعلى غريزتها فى العقل ، ويوضح أنها أساس كل تفكير ، كما وأنه يؤكد على إيجاد الحد الأوسط بواسطة إشراق من الله . وفى الطبيعيات يتدرج بالكائنات من الجماد ماراً بالأنفس النامية والحاسة ، ومنتهياً بالنفس الناطقة ، أسمى الكائنات وجوداً . وفى الإلهيات يهتم باتصال العقل الفعال بالنفس الناطقة وبمصير هذه النفس وبمشاهدتها لهذا العقل الفعال ، ربها وغايتها .

هكذا تبدو لنا ، من بعيد ، فلسفة ابن سينا . وهى مشابهة لفلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، أئمة فلاسفة النفس الروحانيين ، وبهم تأثر فيلسوفنا ، كما تأثر

(١) انظر « مؤلفات ابن سينا » للأب جورج قنواتى .

بهم أيضاً أستاذه الفارابى . لذلك كان ابن سينا فى أول عهده يتردد بين رأى ورأى ؛ ولما لم يستقر على رأى أحدهم بالذات أخذ يوفق بين آراء أرسطو وأستاذه أفلاطون، إلى أن انتهى فى آخر عهده إلى اعتناق مذهب أفلاطون قديمه وحديثه . وكذلك استعان بهؤلاء للرد على آراء الماديين من اليونانيين مثل أنبادوقليس ودىموقريطس ، والأطباء مثل جالينوس ، والرد على الماديين من المسلمين الذين اعتبروا النفس جوهراً فرداً . وهذا ما ذهب إليه بعض الأشاعرة مثل أبى الحسن الأشعرى وأبى بكر الباقلانى .

قبل أن يتحدث عن النفس يعتبر ابن سينا أن المنهج القويم يقضى أن يبدأ الباحث بإثبات وجودها . فيقول فى بداية رسالته « فى القوى النفسية »(ص٨) « إن من رام وصف شىء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنيته (يعنى وجوده) فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح. فواجب علينا إذن أن نتجرد أولا لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها » . وتمشياً مع هذا المنهج يقدم ابن سينا البراهين المختلفة على وجود النفس ، ويمكن ردها ، كما فعل الدكتور إبراهيم مدكور (انظر مؤلفه : فى الفلسفة الإسلامية) إلى أربعة براهين رئيسية ، وهى :

أولا : البرهان الطبيعى السيكولوجى ، ومؤداه أن هناك آثاراً تبدو علينا ولا يمكن تفسيرها إلا إذا سلمنا بوجود النفس . وأهم هذه الآثار هى الحركة والإدراك ؛ إذ لا يمكن تعليل الحركة التلقائية بدون نفس ، مثل حركة الطائر الذى يحلق فى الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس . والإدراك أمر امتازت به بعض الكائنات على بعض . وإذن لا بد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة (رسالة فى القوى النفسية ص ٢٠ — ٢١) .

إن هذا البرهان مستمد من كتابى « النفس » و « الطبيعة » لأرسطو القائل إن الكائن الحى يتميز من غير الحى بميزتين رئيستين هما الحركة والإحساس (De Anima 1, 2, 403b 125) — ويلاحظ أن ابن سينا يذكر هذا البرهان بإسهاب فى شبابه، ولكنه يمر به سريعاً فى مؤلفات الشيخوخة مثل « الشفاء » و « النجاة » و « الإشارات والتنبيهات » ، كأنه شعر بضعف هذا البرهان .

ثانياً : والبرهان الثانى معتمد على فكرة « الأنا » ووحدة الظواهر النفسية . وإليك ما يقوله ابن سينا فى رسالته « فى معرفة النفس الناطقة » (ص٩) : « إن الإنسان إذا كان منهمكاً فى أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى أنه يقول إنى فعلت كذا أو فعلت كذا . وفى مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ؛ فذات الإنسان مغايرة للبدن » .

إن فكرة الشخصية واضحة فى هذا البرهان . فالشخصية أو « الأنا » فى رأى ابن سينا ، لا ترجع إلى الجسم وظواهره ، وإنما يراد بها النفس وقواها . ويزيد ابن سينا هذه الفكرة إيضاحاً فى « الشفاء » و « النجاة » و « الإشارات » إذ يقول : « تتنوع الأحوال النفسية وتختلف . فمثلا نسر ونحزن ، ونحب ونكره ، وننفى ونثبت ، ونحلل ونركب ؛ ونحن فى كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف ، وتوحد المؤتلف . لو لم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها ، وطغى بعضها على بعض ؛ وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة ، كلاهما يلم الشعث ، ويبعث على النظام والترتيب» (الشفاء جـ١ ص ٣٦٢ – النجاة ص ٣١٠ – ٣١٣ – الإشارات ص ١٢١) .

يردد أصحاب المذهب الروحى من علماء النفس هذا البرهان الثانى القائل إن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلا تصدر عنه ، وأساساً تعتمد عليه . وضعف هذه الوحدة أو انعدامها معناه ضعف الحياة العقلية أو القضاء عليها .

ثالثاً : والبرهان الثالث المعتمد على استمرار الحياة الوجدانية قريب جداً من هذا البرهان الثانى . يقول ابن سينا فى رسالته فى معرفة النفس الناطقة (ص٩) « تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً فى جميع عمرك حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك . وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً فى التحلل والانتقاص . ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع وزنه . فتعلم نفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك . وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة » .

يريد ابن سينا أن يبين أن حاضرنا يحمل فى طياته ماضينا ويعد مستقبلنا . وهذا ما قاله أيضاً وليم جيمس وبرجسن حديثاً ليثبتا أن تيار الفكر فى حركة متصلة مطردة مستمرة ، لاانقسام فيه ولاانفصام ، وذلك بخلاف حركات الجسم .

رابعاً : وأخيراً يأتى ابن سينا بهذا البرهان المشهور ، المعروف ببرهان الرجل الطائر أو المعلق فى الفضاء فيقول فى « الشفاء » (ج ١ ص ٢٨١) : « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلايشك فى إثباته لذاته موجوداً ، ولايثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولاعمقاً. ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً فى ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت ؛ والمقر به غير الذى لم يقر به . فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية لها ، على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم يثبت » .

إن هذا البرهان شبيه بالبرهان الذى سيقدمه ديكارت ليثبت وجود نفسه . وفى رأى ابن سينا كما فى رأى ديكارت يستطيع الإنسان أن يتجرد من كل شىء اللهم إلا من نفسه التى هى عماد شخصيته وأساس ذاته . وإذا كانت الحقائق الكونية كلها تصل إلينا بالواسطة ، فهناك حقيقة واحدة ندركها إدراكاً مباشراً ، ولا نستطيع أن نشك فيها لحظة ، لأن عملها يشهد دائماً بوجودها ، ألا وهى النفس . فالتفكير هو الدليل القاطع على جود النفس . وعندما قال ديكارت : « أنا أفكر فإذن أنا موجود » كان مردداً لرأى ابن سينا ، علم ذلك أو لم يعلمه .

فجل هم ابن سينا كان إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التميز. ولكى يثبت وجود هذه الحقيقة اعتمد ، كما اعتمد أنصار المذهب الروحى قديماً وحديثاً ، على بعض الظواهر التى لايمكن تفسيرها تفسيراً مادياً ، ورأى أنها تستلزم قوة كامنة ومبدأ خفياً ، هو النفس .

• • •

ومن البراهين المتقدمة على وجود النفس ينتهى ابن سينا إلى أن النفس جوهر قائم بذاته. فهى ليست بعرض لأنها مستقلة عن الجسم. فيقول فى الشفاء (ج ١ ص ٢٨٥): «الجسم محتاج إلى النفس تمام الاحتياج فى حين أنها لا تحتاج إليه فى شىء. ولا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة؛ بينما النفس هى هى سواء اتصلت بالجسم أم لم تتصل به. ولا يمكن أن يوجد جسم بدون النفس لأنها مصدر حياته وحركته؛ وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم. ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح، فى حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوى تحيا حياة كلها بهجة وسعادة. فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم». ويؤكد ابن سينا هذه الفكرة فى النجاة (ص ١٨٥) حين يقول: «إذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية».

يبدو هذا الرأى قريباً من رأى أفلاطون وأفلوطين فى النفس. ولكن هناك قولا آخر لابن سينا فى «الشفاء» (ج ١ ص ٢٧٩) يقول فيه: «إن النفس جوهر وصورة فى آن واحد: جوهر فى حد ذاته، وصورة من حيث صلتها بالجسم». وهذا ترديد لما قاله الفارابى محاولا التوفيق بين أرسطو وأفلاطون فى هذا الموضوع. ولكن يتحدث ابن سينا فى «الإشارات» (القسم الثانى ص ٣٢٤) عن النفس باسم الجوهر، والجوهر الروحانى القائم بذاته؛ فيقول: «أصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شىء آخر، لك أن تسميه النفس. وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك». والمعروف أن فى «الإشارات» يبدو استقلال ابن سينا وشخصيته. فكأن ابن سينا مال أخيراً ونهائياً إلى مذهب أفلاطون فى النفس. ولا غرابة فى ذلك لأن الذى دفع ابن سينا أن ينظر إلى النفس هذه النظرة هى مسألة معرفة الكليات والمعقولات.

* * *

ونبحث الآن مسألة اتصال النفس بالجسم عند ابن سينا:

يقول ابن سينا فى «النجاة» (ص ١٦٣): «إن النفس جوهر واحد؛ وله نسبة وقياس إلى جنبتين: جنبة هى تحته وجنبة هى فوقه. وله بحسب كل

جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة » . لذلك هو يعتبر النفس منقسمة إلى قوتين كبيرتين : القوة العاملة (ويسميها أيضاً العقل العملى) وهى القوة التى للنفس بالقياس إلى الجنبة التى دونها وهو البدن وسياسته — والقوة العالمة (ويسميها أيضاً العقل النظرى) وهى القوة التى للنفس بالقياس إلى الجنبة التى فوقه لينفعل ويستفيد منه ويقبل عنه .

والقوة العاملة فى النفس هى « مبدأ محرك لبدن الإنسان » (نجاة ص ١٦٣) لذلك « يوجد شبه بينها وبين القوة الحيوانية النزوعية التى يحدث فيها هيئات تخص الإنسان تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال ، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك ، ويوجد شبه بينها وبين القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ؛ فالنفس تستعمل هذه القوة فى استنباط التدابير فى الأمور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات الإنسانية . ثم هناك شبه بين هذه القوة العاملة والقوة العالمة (العقل النظرى) حيث تتولد الآراء الذائعة المشهورة مثل : إن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك من المقدمات البينة الانفصال عن العقلية المحضة فى كتب المنطق . وهذه القوة هى التى يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن » (النجاة ص ١٦٣) .

فمن النفس الإنسانية تتفرع قوتان : الواحدة متجهة نحو الجسم ، والثانية تتخطى الجسم وتتجه نحو المعرفة النظرية البحتة . والقوة الأولى تدبر الجسم وتديره وترشده فى عمله . إنها العقل العملى الذى يذكرنا بالعقل العملى عند كنط . وهو أساس الأخلاق بما أنها مبادىء مرشدة للعمل ، وتحكم بمقتضاها على قيمة العمل الخلقية . وابن سينا يبنى الأخلاق على هذا العقل العملى ولا يتعرض لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسية من ناحيتها النظرية ، بل يترك ذلك لعلماء الفقه . أما هو فيشعر أنه رجل ملهم فى مرتبة من هو فوق جميع القيود الإنسانية . وعنده أن أحكام الشريعة أو الأحكام الوضعية إنما تجب على العامة المسترشدين بالعقل العملى فقط (دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٨٣) .

والقوة الثانية المتفرعة عن النفس الإنسانية متجهة نحو المعرفة النظرية البحتة ، أعنى أنها متجهة نحو المبادىء العالية و « من شأن هذه القوة أن تنطبع بالصور

الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء » (النجاة ص ١٦٣) . وهنا نلمس جوهر روحانية النفس الناطقة عند ابن سينا . ويرى ابن سينا أن النفس روحانية لأنها تدرك المعقولات والمعانى الكلية وتشتمل عليها ، فجوهر هذا شأنه لا يمكن أن يكون جسما ولا قائماً بجسم ؛ وذلك لأن النفس هى التى تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات ، فلا يمكن أن تضعها فى حيز جديد . « ولن يصير الكلى كلياً ولا المعقول معقولا بالفعل إلا إذا انتزع من المكان وفهم فى ذاته بعيداً عن عوارض المادة » (الشفاء ج ١ ص ٣٤٩ – النجاة ص ١٧٧) ويؤكد على هذه النقطة المهمة بقوله « المعقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال ، فكيف تتصورها شاغلة لحيز منقسم ؟ وإذا بطل هذا فالجوهر الذى تحل فيه المعقولات روحانى غير موصوف بصفات الأجسام . وهو ما نسميه النفس » (النجاة ص ١٧٧ وما بعدها – الشفاء ج ١ ص ٣٤٨ الإشارات . ورسالة فى القوى النفسانية ص ٦٧ – ٦٩) .

* * *

من المعقولات التى تدركها النفس ما هو غريزى وما هو مكتسب ؛ لذلك لزم أن تكون النفس جوهراً مستقلا عن الجسم حتى تكون هذه المعرفة الغريزية ممكنة . وخصص ابن سينا فى « النجاة » فصلا كاملا للأوليات . فيقول : « إن الأوليات هى قضايا ومقدمات تحدث فى الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها ... ومثال ذلك أن الكل أعظم من الجزء ، وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر . نعم قد يمكن أن يفيده الحس تصوراً للكل وللأعظم وللجزء ، وأما التصديق بهذه القضية فهو من جبلته » (نجاة ص ٦٥) ومن خصائص العقل أيضاً الاعتقاد بأن الأشياء هى كما هى ، ويستحيل أن تكون خلاف ماهى عليه . وبكلام أوضح يقول ابن سينا إن مبدأ الذاتية وكل ما يتفرع عنه من مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع وما يصدق على الجنس يصدق على النوع ، كلها مبادئ مكتسبة فى النفس لا بواسطة الملاحظة بل بواسطة إشراق ، لأنه إذا كانت هذه

الأوليات مكتسبة بواسطة ملاحظتنا للأشياء الجزئية فلن تكون عندنا الثقة بهما ولن نكون متأكدين منها ولن تعود معانى (رسالة فى السعادة ص ١٣) . وهذه المعانى صادقة وحقيقية مطلقاً وهى سبب ثقتنا بأفكار أخرى . فنحن نصل إليها بواسطة إشراق أى بواسطة نور إلهى (رسالة فى السعادة ص ١٣) . ولما كان العقل يعتمد على هذه المعانى والمبادىء الأولية فى القياس قال ابن سينا : إن العثور على الحد الأوسط يكون بواسطة إشراق . ولا غرابة فى ذلك لأن الأوليات مكتسبة بواسطة هذا الإشراق ، أو الإلهام الإلهى الذى يسميه أيضاً حدساً .

بجانب هذه الأوليات الغريزية فى كل نفس إنسانية توجد معارف تكتسبها النفس تدريجياً بواسطة القوة النظرية التى من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . وهنا يوضح لنا ابن سينا معنى هذه القوة النظرية والمراحل التى تمر بها ؛ فيقول : إن هذه القوة تدعى قوة مطلقة أو هيولانية (أو العقل الهيولانى) من حيث أنها استعداد مطلق لا يكون خرج منه إلى العقل شىء ولا أيضاً حصل ما به يخرج ؛ كقوة الطفل على الكتابة قبل أن يتعلمها (النجاة ص ١٦٣) . فالعقل الهيولانى هو بمثابة الهيولى فى انتظار الصور ؛ وكل نفس بشرية هى عقل هيولانى لأنها معدة لاكتساب الصور .

ثم هذه القوة تصبح قوة ممكنة أو ملكة من حيث أن القوة الهيولانية تكون قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى التى يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية ؛ كقوة الصبى الذى ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة . والمعقولات الأولى التى يتحدث عنها ابن سينا هى المقدمات التى يقع بها التصديق لا باكتساب، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً ألبتة ؛ مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية . وهى الأوليات التى نعتمد عليها فى المنطق . ويجوز أن تسمى هذه القوة الممكنة أو الملكة عقلا بالفعل بالقياس إلى القوة الهيولانية ، لأن هذه الأخيرة لاتعقل شيئاً بالفعل ، بينما القوة الممكنة تعقل الأوليات.

ثم تصبح هذه القوة قوة كمالية عندما يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية ، إلا أنه ليس يطالعها بالفعل ويرجع إليها بالفعل ؛ بل كأنها عنده

مخزونة متى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل أنه يعقلها . وذلك كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب . ويسمى أيضاً ابن سينا هذه القوة الكمالية عقلا بالفعل ، لأنه عقل ، ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب . ولكن هذا العقل بالفعل يصبح عقلا بالقوة بالنسبة إلى اكتسابه الصور الكلية ، من عقل هو دائماً بالفعل ، وهو العقل الفعال .

وأخيراً عندما تكون الصورة المعقولة حاضرة فى العقل وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ، فيكون حينئذ عقلا مستفاداً . ويسمى هذا العقل مستفاداً لأنه يكتسب الصور الكلية من العقل الفعال . وينتهى ابن سينا إلى أنه : « عند العقل المستفاد يتم الجنس الحيوانى والنوع الإنسانى منه ، وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله » (النجاة ص ١٦٦) .

* * *

إن هذه المراحل الأربع التى يذكرها ابن سينا ليست متشابهة فى جميع العقول . لما كان العقل الفعال هو الذى يمنح الصور للعقول البشرية فمن هذه العقول الهيولانية ما فيه استعداد شديد يمكنه من أن يتصل بالعقل الفعال دون أن يحتاج إلى كبير شىء ولا إلى تخريج وتعليم ، فكأنه يعرف كل شىء من نفسه . وهذه الدرجة هى أعلى درجات العقول الهيولانية ، ويسميها ابن سينا عقلا قدسياً ، وهو من جنس العقل بالملكة . ويقول إنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم ؛ فمن الناس من يكون مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً ، أعنى قبولا لإلهام العقل الفعال فى كل شىء ، فترتسم فيه الصور التى فى العقل الفعال من كل شىء إما دفعة وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى . وهذا ضرب من النبوة وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية .

* * *

بالرغم من تكلمه فى العقل النظرى على هذا النحو لا يجهل ابن سينا أن النفس متصلة بالجسم ، وأن هناك إدراكات تأتيها عن طريق الحس . ولكن مثل

هذه الإدراكات ليست موضوع العقل النظرى البحت : فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع لواحق الكم والكيف والأين والوضع ، والخيال يجرد الصورة عن المادة تجريداً تاماً . ولكن هذا ليس تجريداً بحتاً ؛ لأن الصورة لاتزال فى الخيال صورة محسوسة مرتبطة بالكيف والوضع . والوهم يدرك أموراً غير مادية، مثل الخير والشر، والموافق والمخالف، وهى أمور فى أنفسها غير مادية ، وقد يعرض لها أن تكون فى مادة . لذلك كان نزع الوهم (أعنى ما يجرده) أقرب إلى البساطة من تجريد الحس والخيال

أما العقل فإنه يدرك صورة موجودات ليست بمادية ألبتة ، ولا يعرض لها أن تكون مادية ؛ أو أنه يدرك صور موجودات ليست بمادية، ولكن قد يعرض لها أن تكون مادية ؛ أو صور موجودات مادية ولكنها مبرأة عن علائق المادة من كل وجه . فيكون موضوع العقل الكليات ، والكليات ليست مادية . فيلزم عن ذلك أن العقل الذى يجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع هو جوهر بسيط لا مادى ؛ إذ يستحيل أن تكون الصور المجردة عن الوضع والكم والأين موجودة كذلك فى العالم الخارجى ، خلاف ما يدعيه أصحاب النزعة الوجودية . فيبقى أن هذه الصور لا توجد إلا فى العقل (النجاة ص ١٧٧) ويعقلها العقل لا بآلة جسدية، لأن الجسد لا يدرك إلا الجزئى . ويرى ابن سينا فى إدراك العقل للصور الكلية أقوى برهان على بساطة جوهر النفس الإنسانية .

إن هذه الصور الكلية تذكرنا بالمثل الأفلاطونية الخارجة عن نطاق الزمان والمكان لأنها غير مادية . ولكن هناك فرقاً بين أفلاطون وابن سينا : بينما يقول أفلاطون بوجود حقيقى لهذه المثل فى عالم خارج عالم المحسوسات، يقول ابن سينا إن الصور الكلية لا توجد إلا فى العقل المستفاد (أعنى العقل البشرى) وهى أيضاً موجودة فى العقل الفعال الذى يمنحها للعقول البشرية .

* * *

كيف يكتسب العقل البشرى هذه الصور الكلية ؟ يجارى هنا ابن سينا أستاذه الفارابى المتأثر بالأفلاطونية الحديثة فيقول : « إن القوة النظرية فى الإنسان تخرج من القوة إلى الفعل بإنارة جوهر هذا شأنه عليه، وذلك لأن الشىء لا يخرج

من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيده الفعل لا بذاته . وهذا الفعل الذي يفيده إياه هو صورة معقولاته . فإذن ههنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهر صور المعقولات ، فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات ، وهذا الشيء إذن بذاته عقل . ولو كان بالقوة عقلا لامتد الأمر إلى غير نهاية ، وهذا محال ؛ أو وقف عند شيء هو بجوهره عقل ، وكان هو السبب لكل ما هو بالقوة عقل في أن يصير بالفعل عقلا ، وكان يكفي وحده سبباً لإخراج العقول من القوة إلى الفعل. وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منها إلى الفعل عقلا فعالا ... ونسبة هذا الشيء إلى أنفسنا التي هي بالقوة عقل وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات نسبة الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية » (النجاة ص ١٩٢) فكذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل ، وتحيل العقل بالقوة عقلا بالفعل » (نجاة ص ١٩٢) . فهذا العقل الفعال هو واهب الصور للعقول البشرية .

• • •

حدوث النفس : وبعد ما أثبت هكذا ابن سينا أن النفس متميزة تماماً عن الجسم يتساءل هل وجدت النفس قبل البدن ثم حلت فيه كما ادعى قديماً أفلاطون ؟ يرد ابن سينا على هذا السؤال بالنفي ، ويثبت بطلان هذا الرأي بقوله إنه لو وجدت الأنفس قبل البدن ، فإما أن تكون متكثرة أو تكون ذاتاً واحدة ؛ وكلا الاحتمالين باطل لأنه يستحيل أن تكثر الأنفس بالعدد بدون مادة ، كما وأنه يستحيل أن تكون النفس واحدة الذات بالعدد ، لأنه لو « حصل بدنان حصل في البدنين نفسان ؛ والنفس جوهر بسيط يدرك الكليات البسيطة » . لذلك انتهى ابن سينا إلى القول بأن « النفس تحدث كلما تحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ؛ ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها » (النجاة ص ١٨٤) . والذي تحدث هذه النفس هي العلل المفارقة ؛ وهي لا تحدث النفس الجزئية إلا إذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة لها ومملكة لها . لأنه لو كان يجوز أن تكون النفس الجزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ، ولا شيء

معطل فى الطبيعة . ولكن إذا حصل التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيء وهو النفس . فالنفوس — حسب ابن سينا — موجودة العقل الفعال . وهذا القول يدل على نزعة أفلاطونية مستترة ، ولكنها ستصبح واضحة عند كلامه فى الخلود .

• • •

خلود النفس : يقول ابن سينا (فى النجاة) ص ١٨٥ ما مؤداه : إن النفس لا تموت بموت الجسم ، لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقاً به نوعاً من التعلق ، والنفس منفصلة فى وجودها عن البدن تمام الانفصال لأنها جوهر قائم بذاته . فليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلوله بعلة ذاتية.

ثم إن النفس جوهر بسيط ، والبسائط لا تنعدم متى وجدت ، لأن الأشياء القابلة للفساد لا بد أن يكون فيها جانبا فعل وقوة ، وهذا محال فى البسائط لأن حصول أمرين متنافيين لا يمكن أن يتم إلا فى محلين متغايرين . وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط وأنها حياة بفطرتها . فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء ولا أن تقبل الفساد بحال (النجاة ص ١٨٧) .

وأخيراً لما كانت النفس الإنسانية من عالم العقول المفارقة والنفس الفلكية ، وهذه باقية خالدة ، فكل ما شابهها خالد خلودها . وهى صادرة عن العقل الفعال واهب الصور ، وهو جوهر عقلى أزلى باق . ويبقى المعلول ببقاء علته (رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص ١٣) . والنفس صورة معقولة قائمة بذاتها وتدرك نفسها . وكل ما كان كذلك فلا يقبل الفناء .

إن هذه البراهين التى يقدمها ابن سينا على خلود النفس تعتبر ترديداً لبراهين أفلاطون المذكورة فى محاورة فيدون : فقول ابن سينا إن النفس جوهر منفصل عن الجسم ، وجوهر بسيط وجوهر يشابه (أو يحاكى) العقول المفارقة ، القول أفلاطونى صرف . وسبق أن ذكرنا أن ابن سينا اعتنق أخيراً مذهب أفلاطون فى النفس بعد ما كان متردداً بين مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون .

أما فيما يتعلق ببعث الأجسام فيقول ابن سينا إنه يستحيل على العقل إثبات هذا البعث . ولا نجد حاجة إليه إذ أن النفس يمكنها أن تنعم بدون الجسم بنعيم

روحانى لأن جوهرها روحانى – ولكن الوحى يتكلم عن البعث ، فعلى المؤمن أن يعتقد به لأن الوحى متمم للعقل (رسالة فى دفع الغم من الموت ص ٥٠)

* * *

نعيم الأنفس البشرية : النعيم فى الآخرة يتناسب والدرجة التى بلغتها النفس من الصحة والمعرفة فى حياتها على هذه الأرض . والنفس العارفة هى النفس المنصرفة إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سرها . فليست السعادة لذة جسمية بل هى غبطة روحية وسمو معنوى واتصال بالعالم العلوى . هى عشق وشوق مستمران. والنفس البشرية إذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق اللهم إلا فى الحياة الأخرى. فسعادة النفس الخيرة العارفة فى اتحادها بالعقل الفعال (وهو ليس اتحاداً تاماً) . إن غاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين العبد وربه، يحظى فيه الإنسان بضرب من الإشراق . وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة بل بوساطة العقل الفعال . وأما الاتحاد المزعوم الذى يقضى بأن يندمج الخلق فى الخالق فغير مقبول عقلا – وذلك خلاف ما ذهب إليه الحلاج والجنيد – لأنه يستلزم أن يكون الشىء واحداً ومتعدداً فى آن واحد . ذلك لأنا لا نقبل أن نعد العقل الفعال فرداً واحداً فى الوقت الذى تقرر فيه أنه محتو على كل النفوس الواصلة ؛ كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف فى حين أنا نعترف باشتماله على حقيقة أخرى خارجة عنه.

وتتلو هذه النفوس التى تتصل بالعقل الفعال وتتحد به نفوس بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها ؛ ثم تتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة (الإشارات ص ١٩٨) .

فالوسيلة الأولى والرئيسية لإدراك السعادة هى الدراسة والبحث والنظر والتأمل؛ وأما الأعمال البدنية والحركات الجسمية فهى فى المرتبة الثانية، ولا يمكن أن تحل محل التهذيب الفكرى والرقى العقلى بحال . فتصوف ابن سينا تصوف عقلى على نمط تصوف أستاذه الفارابى الذى يذكرنا بمدرسة أفلوطين المعتمد على التأمل والنظر حتى درجة الاكستاسيس أو الجذب Extase .

ويقف ابن سينا موقفاً مخالفاً لموقف المتصوفة الحلوليين فيقول : « قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشىء باتصالها بالعقل الفعال؛

وهذا حق . قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هى نفس العقل الفعال لأنها تصير أيضاً العقل المستفاد . والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد . وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شىء دون شىء ، أو يجعلوه متصلا بكليته بحيث تصير النفس كاملة واصلة إلى كل معقول — وكلا الفرضين باطل — على أن الإحالة فى قولهم إن النفس الناطقة هى العقل المستفاد حينما يتصورونه قائمة » (الإشارات ص ١٧٩ - ١٨٠) .

وفى قصة حى بن يقظان الرمزية بين ابن سينا عروج النفس من عالم العناصر مجتازة عالم الطبيعة والنفوس والعقول حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ فيظهر لها حى وهو العقل الفعال يقودها إلى مختلف الطرق صاعداً معها من واحد إلى آخر . وكلها ترمز إلى صدور العقول بعضها من بعض ، حتى يأتى أمام عرش الأول القديم حيث الحسن حجاب الحسن والنور حجاب النور . ولو هم أحد أن يتأمل الأول حسر طرفه وكاد يختطف بصره لأن شدة حسنه تحجب حسنه ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره . وحيث السر الأزلى . فالأول فوق الوصف وفوق الإدراك ، كله لحسنه وجه ، ولجوده يد ، لا يعرف بغير ذاته ؛ فهو فوق التمثيل والوصف . فغاية السعادة الإنسانية تقف عند هذا الحد .

الجديد فى منطق ابن سينا

للآنسة جواشون[1]

تذهب الآنسة جواشون إلى أن هناك تطوراً فى حياة ابن سينا العقلية . فهو فيلسوف بطبيعة الحال ، ولكنه عالم أيضاً له شغف بالدراسات التجريبية وحرص على استخدام المنهج العلمى فى بحوثه . واستناداً إلى مقدمة الشفاء ومقدمة منطق المشرقيين ، وإلى تحليل مذهبه فى القياس ، تقسم حياته إلى ثلاث فترات : الفترة الأولى فترة الشباب ، تنتهى بفهمه لآلهيات أرسطو فى ضوء ما كتبه الفارابى . وفى هذه الفترة حصل جميع العلوم المعروفة فى زمانه ثم انكب على دراسة الطب ومعالجة المرضى . وما إن بلغ العشرين حتى بدأت مرحلة النظريات الكبرى ، ومحاولة توضيح العالم توضيحاً شاملا ، وظهر تأثره بأفلاطون وأرسطو معاً .

وهو فى هذه الفترة يقبل المنطق الأرسطى قبولا تاماً ، وإن كان قد أخذ يحس تدريجياً بأنه لايزال ناقصاً ، لاينطبق كل الانطباق على الحقائق بأجمعها . ويلاحظ أنه قد تعجل فى قبول هذا المنطق الأرسطى على علاته ، ويرى واجباً عليه أن يمحصه فى ضوء الخبرة العلمية التى اكتسبها ، بعد أن وصل إلى النضج الفكرى ، فأراد أن يعبر عن استكمال مذهبه ومنهجه فى البحث بصياغة منطق جديد هو منطق المشرقيين . وقد نجد بعض آثار هذا المنطق فى الإشارات ؛ وأهم مميزاته إحلال الحس المستمد من البحث العلمى والتجربة محل القياس النظرى.

(١) انظر النص الكامل فى القسم الافرنجى .

أثر ابن سينا فى القارة الأفريقية

تحية من جنوب أفريقيا فى العيد الألفى لابن سينا

للأستاذ فان رابت لاو (١)

ليست جنوب افريقيا غريبة عن فارس موطن الشيخ الرئيس ، فقد هاجر إليها أحد أبناء سلاطين شيراز ، واستقر فى ممباسا سبع عشرة سنة قبل مولد ابن سينا .

استفاد ابن سينا من حضارة السابقين ، وأضاف إليها من عبقريته ، حتى أصبح إماماً فى الفلسفة والطب . وظل القانون الذى ترجم إلى اللاتينية يدرس فى جامعات أوربا خمسة قرون . وجملة القول يعد ابن سينا ملكاً للإنسانية بأسرها .

(١) انظر النص الكامل فى القسم الافرنجى .

مساهمة لبنان فى دراسة ابن سينا

للأستاذ فؤاد أفرام البستانى

من فضل هذه المواسم التذكارية أن تجتمع الأمم والشعوب ، وتتلاقى المناطق والقارات ، وتشترك الملل والنحل ، وتتساند اللغات واللهجات فى تكريم من أصبح رأس التراث الإنسانى علماً وفناً وثقافة . فيتنافس المحتفلون — عرقاً ولغة وثقافة ومولداً وموطناً ومثوى أخيراً — هذا التنافس الخير فى استلحاق شخصية عالمية لا تزال على فاعليتها عبر الزمان والمكان . حتى إذا اطمأنت القلوب إلى أداء الواجب ، وفرغت النزعات البشرية من تقسيم الموتى على مذاهب الأحياء ، أخذت كل أمة تدل بشىء من الاعتزاز والغبطة بما قامت به فى تكريم الشيخ الرئيس .

وعلى هذا سمعنا الأستاذ ماسينيون يفصل ما أدركه الاستشراق الفرنسى من آراء ونظريات جديدة فى الفكرة السينائية فلسفة ونصوصاً . وعلى هذا شهدنا عرض الأستاذ غرسيا غوميس لأعمال الاستشراق الأسبانى فى تفهم فلسفة ابن سينا . وعلى هذا فليتح لنا أن نشير بكلمة مختصرة ، إلى مساهمة لبنان فى دراسة المحتفى بذكراه .

فى الفترة التى لم تعرف فيها الطباعة من آثار ابن سينا إلا « النجاة » ملحقاً بالقانون فى رومة منذ القرن السادس عشر ، وإلا « الجزء المنطقى » مطبوعاً فى بون بعناية سمولدرس سنة ١٨٢٦ ، وقبل أن تطبع طهران قسماً من الشفاء ، بأربع سنوات ، وقبل أن يباشر مهرن طبعاته المعروفة فى ليدن بثمانى سنوات ، قام البستانى أحمد فارس الشدياق سنة ١٢٩٨ هـ ، فنشر فى مطبعته بالآستانة الشهيرة بمطبعة الجوائب ، مجموعة من تسع رسائل . وفى أواخر القرن التاسع عشر أخرج خليل سركيس فى مطبعته الأدبية ببيروت ، الرسالة فى قوة النفس . ثم

عمل ادوارد بن كرنيليوس فنديك على طبع رسالة تبحث فى القوى النفسانية فى مطبعة المعارف ببيروت سنة ١٣٢٥ هـ .

وكان الأب لويس معلوف اليسوعى قد أعد كتاب سياسته فنشره فى مجلة المشرق ، ثم على حدة ، طبعة ثانية سنة ١٩١١ . وقد نشر « المشرق » كذلك « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » وقف على طبعها الدكتور محمد ثابت الفندى ، سنة ١٩٣٤ . ويطول بنا الكلام إذا عرفنا لجميع الأبحاث والدروس والتعليقات التى ظهرت فى مجلة « المشرق » خاصة وفى سائر المجلات اللبنانية فى الموضوعات السينائية .

على أننا نشير ، مادمنا فى ذكر المطبوعات اللبنانية ، إلى أن المرحوم الأب موريس بويج اليسوعى كان قد باشر فى مجموعته الشهيرة « مكتبة الاسكولين العربية » طبع « كتاب النفس » للشيخ الرئيس ، حافلا بما يعهد فى طبعاته من ضبط وتدقيق لا مزيد عليهما ؛ ثم عاجلته المنون قبل أن يشهد تحقيق عمله . والكتاب ظاهر قريباً بإذن الله .

ويقيض للمطران نعمة الله كرم أن ينفق السنوات الطويلة فى درس فلسفة ابن سينا ، ويكون من همه تتبع آثار هذه الفلسفة فى فلسفة القرون الوسطى تمهيداً لدرس تفاعل الشرق والغرب على الثقافة الفكرية . فينقل الردود على الخوارج للقديس توما الأكوينى من اللاتينية إلى العربية ، وينقل من العربية إلى اللاتينية كتاب « النجاة » ، ويطبعه فى رومة سنة ١٩٢٦ ، طبعة أصبحت نادرة جداً . وإنى لأتشرف باسم الوفد اللبنانى برفع نسخة منها إلى إدارة هذا المهرجان . وبوضع عدد من النسخ تحت تصرف من يشاء من الأعضاء الكرام .

وتتألف فى بيروت فى أواخر سنة ١٩٤٨ ، باتفاق بين الحكومة اللبنانية ومنظمة الأونسكو « اللجنة الدولية لنقل الروائع الإنسانية » من العربية وإليها . فيكون من أعمالها الأولى أن ساهمت فى نشر ترجمة الآنسة غواشون لكتاب « الإشارات والتنبيهات » فى هذه الطبعة التى أتشرف بإهداء نسخة منها كذلك باسم اللجنة الدولية . ويسرنى أن أهدى إليكم أيضاً نسخة من ترجمة « أيها الولد» للغزالى إلى الفرنسية بقلم الدكتور توفيق الصباغ ، وإلى الانكليزية بقلم الدكتور

شبرر ، وإلى الاسبانية بقلم الأب لاتور اليسوعى . وهذا الكتاب هو آخر ما أخرجته اللجنة المذكورة . وأشير فى هذه المناسبة وعلى هامش البحث ، إلى أن اللجنة دفعت للطبع « مقالة الطريقة » لديكارت منقولة بقلم الدكتور جميل صليبا ، وكتاب « السياسة » لأرسطو منقولا مباشرة عن الأصل اليونانى بعناية الآباء البولسيين .

ولا يخفى أن لبنان كان أول من عين فى برنامج تعليمه الثانوى دراسة ابن سينا ، فغدا مفروضاً على طلاب البكالورية من سنة ١٩٢٩ ، معرفة الشيخ الرئيس ، واكتناه بعض آرائه ، والاطلاع على خطوط فلسفته العامة . وكان فى ذلك دافع للمؤلفين إلى نشر الكتب المدرسية والأبحاث المتعددة فى الموضوعات السينائية ، على تفاوت فى القيمة واختلاف فى الاتجاه والأسلوب .إلا أن كل هذا جعل معرفة الفيلسوف من هم ناشئتنا وهو خير إعداد لانتخاب الباحثين الاختصاصيين .

أما فى مجال الفن فلابد من الإشارة إلى أبحاث الأستاذ وديع صبرا — كبير علماء الموسيقى فى لبنان نظرياً وعملياً — فى آراء ابن سينا الموسيقية ، أبحاث قيمة نشرها فى مجلة فنيسيا الفرنسية فى بيروت سنة ١٩٣٨ .

ومن حق البحث علينا أن نذكر أن أول من تخيل صورة الشيخ الرئيس من فنانينا المحدثين كان جبران خليل جبران . درس تلك الشخصية الغنية فاستهوته منها خاصة ناحية التصوف ، وقد أدركه عاطفياً أكثر منه عقلياً . فمثل ذاك الرأس المهيب المشع بجلاله المطمئن وقسماته الناعمة ، ونظره النافذ الهادئ ، ولحيته المسترسلة الشفافة ؛ وعرضه ، مع رؤوس ابن خلدون ، والغزالى ، والمتنبى والمعرى ، وأبى نواس ، وغيرهم فى معرض بروكلين ، فنال الاعجاب كله ، وغدا موضوع استيحاء للكثير من الفنانين .

وقد أدى لبنان واجبه فى هذه الذكرى الألفية بحفلة عالمية ، إذا صح التعبير ، أقامها مساء الأربعاء الفائت ، ١٩ أذار الجارى ، فى بيروت ، درس فيها الشيخ الرئيس فى مناحى تفكيره السياسية والتربوية ، والنفسانية ، والطبية .

هذا ما كان من مساهمة لبنان فى دراسة ابن سينا .

ابن سينا وأثره فى التصوف

للأستاذ عباس العزاوى

الطب والفلسفة والتصوف مما شغل علماء الشرق والغرب فى تتبع تاريخها ومعرفة تطور آراء أهليها فى العلاقة بين الماضى والحاضر. كانت ولا تزال من المعضلات. والمرء يقول كلمته بمقدار علمه وما توصل إليه. والأبحاث فى ذلك واسعة لاتنتهى عند حد. وتتكون منها ثقافة عظيمة منها تتبين علاقاتنا.

وممن تناول هذه كلها (الشيخ الرئيس ابن سينا). أتعب فى حياته العظيمة آراء الكثيرين. وآثاره لا تزال تغذى تلك الثقافة. شغلت الأوساط العلمية فى مختلف العصور حتى يومنا. وإذا كان غير مبدع فهو موجه لاسيما فى الفلسفة والتصوف. والمهم أن تحقيقه لم يكن مجرداً. يخدم نزعة أوعقيدة تلقاها من أسرته، فناصرها علمياً.

وفى هذه الأيام شغل الشرق والغرب بثقافته، فنالت اهتماماً عظيما بمناسبة (إحياء ذكراه). أعادت إلى الخاطر ذكريات قديمة فى الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة وما أحدثتا من أثر فى الأوساط العلمية فتكونت المعتزلة من اليونانية، والإسماعيلية والتصوف الغالى من الأفلاطونية. والشيخ الرئيس مال إلى الافلاطونية.

وقصدنا (المعرفة التاريخية) لما أحدث من حركة ثقافية وكيف استولى على العقول أو استهواها وجذب الآراء لجانبه فأذعنت وانقادت. وإذا كانت لم تبق اليوم قيمة علمية لطبه ولا لفلسفته وتصوفه بالنظر للتجدد العصرى، فإن معرفة ما جرى ضرورية فى تاريخ تلك الثقافة، خصوصاً أنه لاتزال آثاره مشهودة فى ثقافتنا.

وبذكرى الشيخ الرئيس عادت إلى الأذهان تلك الصلات العلمية ، وأدركنا وسائل الدعوة ، وطرق النضال بين أرباب الفرق . وتاريخ هذا يبين ما جرى، من نكسات ، خرجت بها عن البحوث المجردة ومالت إلى التعصب ، فاستخدم العلم للمناصرة . وهذه من أجل ما يستحق البحث ، ويدعو إلى الاشتغال ومنزلة الأستاذ ظهرت فيما قرر ، وما دعا إليه ، وما نقد به فلاسفة اليونان للتقريب من الأفلاطونية .

وكنت قدمت كلمة فى فلسفة الرئيس وأثرها فى مختلف العصور الإسلامية لمهرجان ابن سينا فى إيران . والآن أتناول (تصوفه وما أحدث من أثر) . وهذا لا يقل مكانة عما طرقه من مطالب طبية وفلسفية . فتاريخ هذا التصوف فى عقائده المهمة بحيث صار يتغلب ، وإن كان رأى معارضات كثيرة وشديدة فى حياة الشيخ الرئيس وبعده . ومازالت تقوى المعارضات كما تنشط الدعاية له حتى تغلبت أيام المغول والتركمان وما بعدها .

وهذا ما دعاه أن يقول فى حياته :

كفرچومنى گزاف وآسان نبود	محكمتر أز ايمان من ايمان نبود
من درهمه دهريكيست وآنهم كافر	پس درهمه دهريك مسلمان نبود

يقول ليس تكفير مثلى بأمر هين أو سهل ، وإنما هو مجازفة . لا إيمان أقوى من اعتقادى ، فأنا الوحيد فى العالم فكيف يقال بكفرى ، إذن لا مسلم على وجه البسيطة . وبهذا يحاول أن يدفع التهمة الملصقة به .

نعم ، شاعت آراؤه، وأعلن أصحابه ما عندهم، ولقيت فى الأوساط العلمية أخذاً ورداً ، وتوسعاً وبسطاً . نالت عناية كما أصابتها معارضات من أضداده ، فتكونت ثروة علمية . ولم يصف الجو له ولا عليه . ومن كتبه المهمة فى الموضوع الشفاء ، والنجاة ملخصه ، والإشارات والتنبيهات من آخرها . واكتسبت رعاية زائدة بالشرح والتعليق .

وفى هذا أحاول بيان ما جرى بنظرة سريعة، وإلا طال الموضوع فى ما أحدثه تصوفه الغالى من ضجة وما أنتج من رد فعل معارض معاكس فى مختلف العصور . وهذا التصوف مشتق من فلسفة . نهج الشيخ الرئيس طريقاً تعليمياً بالغاً الغاية

فى الإتقان . ولد عقيدة استمرت إلى أيامنا . واكتسبت وضوحاً وشرحاً . وهى عين عقيدة (أهل الابطان) إلا أنها لا تشترط الاعتقاد بإمام . كان قد اتخذ لها الأستاذ (الإشارة) فى التبليغ ، فانكشفت بالشرح وزالت التعمية بالتصريح وإن قالوا إن الكناية أبلغ من التصريح ، فنى مثل هذه المواطن الأمر بالعكس .

يوضح هذا أن الشيخ الرئيس لم يحدث فلسفة ولا تصوفاً ، ولكنه طبق هذه على العقيدة التى كان قد أخذ بها . وهى تستند إلى عين المستند . مزج التصوف بها من طريق التدريس بإشارات وتنبيهات . وكانت فلسفة أرسطو أو اليونانية هى الشائعة . وكان يعد من أعاظم رجال تدريسها ، مسيطراً على الموضوع ، فأحدث إشكالات ، وأورد إيرادات لينبه على وجوه ما فيها من خلل بتعليقات . وربما أفرغ اعتراضاته بنقد يحاول به حل المعضلة ، وأن يسحب الطالب إلى الناحية المبتغاة (الفلسفة الأفلاطونية الحديثة) .

وهذه الطريقة التعليمية عول عليها (العبيديون) وغيرهم فى تقوية العقائد مقرونة بالإمامة . وفى الوقت نفسه يوصى بالتكتم ، وأن لا تبذل المعرفة لغير أهلها . وهذا شأن الباطنية : يأخذون (العهد) أو المواثيق للكتمان .

ولم يمنع هذا أن يظهر الإمام الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) أن يتصدى للرد عليه وعلى أمثاله ، وكان ذلك فى المائة الخامسة . وجاء من فلاسفتنا (أبو البركات البغدادى) فعين نهجاً فى قبول الرأى الفلسفى فى (معتبره) وأن لا نركن إلى كل قول مهما عظمت منزلة قائله ، أو اشتهرت معرفته . وإنما يجب أن نراعى قوة الدليل دون الاعتبارات الأخرى .

ثم ظهر (الفخر الرازى) مؤيداً رأى أبى البركات ، ناقداً ابن سينا فى شرحه على الإشارات ، فعده أنصار ابن سينا (جرحاً) لا شرحاً . وفى الإشارات معنى التخوف والريب من بث آرائه بصراحة . وحينئذ تصدى الخواجة الطوسى ، وكان إسماعيلياً ، فناقش الفخر الرازى فى شرحه للإشارات بل رد عليه ، فانتصر لأخيه بتحامل . . .

وفى الوقت نفسه فى أواخر المائة السادسة ظهرت (الحكمة الإشراقية) من السهروردى المقتول ، جاهر بها فلقى حتفه . جلبت السخط عليه ، وجاءها

من طريق التصوف ، فناله ما ناله . وكان للإشارة رمز أدرك ابن سينا عواقبه مما كشف عن خطل إظهار هذه العقيدة . أراد السهروردى أن يعود بالمسلمين بعد التوحيد إلى عبادة المادة ممثلة فى (وحدة الوجود) ، ومؤدية إلى (عبادة الأشخاص) فى الفيض والتجلى أو الظهور . ظن السهروردى أن إعداد الآراء إلى قبول هذا التصوف يؤدى إلى نجاح الجهر به ، كما تبين غلط (ابن سبعين) فى توجيه اللوم على الشيخ الرئيس من جراء أنه لم يجهر بالغرض ، واتخذ الإشارة والطريق الملتوى فى رمزه للتقريب من الأفلاطونية ، إلا أننا لا ننسى النهج التعليمى وهو من أساسات الدعوة الباطنية .

لاشك أن ابن سينا لم يلتزم البحث العلمى المجرد ، وإنما كان يناصر عقيدة آبائه . ولو كان منصرفاً إلى البحوث العلمية الخالصة لقام بخدمات جليلة من شأنها أن تعدل فى الفلسفتين بتعليق ما يبدو له من حق ، ولكنه ناضل عن عقيدة . فالعصور التالية لا تهمل ميله هذا ولا إشاراته ولم يجاهر خشية الفتنة . وقد رأى ما جرى على الحلاج . وكان من غلاة التصوف .

أيد وجهة نظره فى التكتم ما جرى بعده على السهروردى المقتول ، وعلى عبد السلام الكيلانى ، وابن الفارض ، ومحى الدين بن عربى ... بل إن العصور التالية لم تخل من وقيعة بأمثال هؤلاء كفضل الله الحروفى ، ونسيمى البغدادى وأضرابهما .

إن عصر المغول أفسح المجال . ولعل القوة ساعدت على النشر مدة . وما كتاب (أوصاف الأشراف) للخواجة الطوسى ، ولا (قصيدة عامر بن عامر البصرى) ، ولا (الشجرة الإلهية) للشهرزورى و (نزهة الأرواح) له ، و (التمثيل والرموز) له أيضاً ، ولا (شروح الإشارات) ، وشروح النصوص إلا أمثلة واضحة لهذا الإفساح . فقد صارت معتقد الكثيرين ، وتمكنت فى العراق، وإيران والأقطار الإسلامية الأخرى . ودخلت معتقد العوام فظهرت النحل العديدة فى التصوف .

ومن هنا ظهر علماؤنا فتصدوا إلى (حماية العقيدة الإسلامية) بما كتبه (ابن تيمية) و (العلاء البخارى) فى فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين ،

وعلى القارىء فى رد المتصوفة الغلاة وعلماء عديدون انبروا للرد على (فصوص الحكم) ، وعلى آراء المتصوفة . فى مؤلفات كثيرة عندى جملة وافرة منها . وجاء (تأويل أقوال المتصوفة) داعياً للسخرية من جراء أن ماركنوا إليه كذبته مؤلفاتهم الصريحة الواضحة .

وكل الردود على المتصوفة بصرت بنواياهم . أعلنوا أنهم يعبدون المادة ، ويعتقدون بقدمها قبل التعينات ، ويعنون بها (وحدة الوجود) ، ويقولون للخلق (فيضاً) . والإسماعيلية يسمونه (تأييساً) . وعندهم (عبادة الأشخاص) واجبة فى التجلى والظهور . وهذا هو (الحلول) والاتحاد . وقالوا بالتناسخ وبرفع التكاليف ، وإنكار اليوم الآخر ، وصرفوه إلى ظهور القائم عندهم ، تجلى فيه الإله بل هو الإله . وعندى مجموعة من هذه الردود .

قال ابن دحيه فى النبراس :

« كانت لهم (للعبيديين) أيام مأثورة ، ومواقف منظومة ومنثورة . غير أنهم تمذهبوا بـ(مذهب الباطن) العاطل ، وتحلوا من اعتقاد التعطيل (نفى الصفات) بالاعتقاد العاطل ، وقالوا بـ(تناسخ الأجساد) ، والحلول والاتحاد وأتوا من شنيع الأقوال القادحة فى (المعاد) ، بصريح الإلحاد ، واحتقبوا بالكفر معنى واسماً ، وتنوعوا فى مظالم العباد ، وقد خاب من حمل ظلماً » اهـ[1] .

وهذا النص مؤيد بكتبهم مثل (سمط الحقائق) . وإذا كان هذا فى الإسماعيلية فهو منطبق على ما عند غلاة التصوف عيناً . وكتبهم منتشرة بين ظهرانينا ، ولم نجد أكثر منها انتشاراً . ومن الصواب أن تنشر لتعرف هذه العقائد وتوضع موضع التمحيص .

صار يتجدد البحث فيها كثيراً . وليس من الصواب أن تقول بأن الشيخ الرئيس مال إليها عن معرفة علمية ، وإنما كانت له عقيدة موروثة ، فاستخدم لها العلم ، وكثيرون لايزالون على هذه . ومن الصواب أن نعرف آراء هؤلاء وندرك استخدام البحث العلمى لتأييد العقيدة . وإننا فى تاريخها نحكى ما قالوا ونظهر ما بينوا . والعقيدة يجب أن تنشر ليفسح المجال فى النظر أو الرد . وما أخل بالوضع

---

(١) النبراس فى خلفاء بنى العباس ص ١٦١ .

إلا التكتم والخوف ، فذاعت فى الخفاء . ولو كان أفسح المجال – كما فى هذه الأيام – لبلغ التحقيق غايته ، إلا أن الحرص المتقابل ولد وقائع قاسية .

لم يهدأ هؤلاء عند الضرب على أيدى بعض رجال التصوف بقتل السهروردى . وإنما ظهر (ابن عربى) فى فصوصه ، وفى فتوحاته وغيرهما . وكذا جاء القنوى والتلمسانى والكاشى كما قام الشهرزورى ، فأيدوا عقائد المتصوفة . وبعدهم صار عبد الكريم الجيلى داعية القوم . وبعد ذلك جاء آخرون أمثال ابن غانم المقدسى ، وعبد الغنى النابلسى . . .

رأى علماؤنا هذه العقائد ، وأدركوا وضعها ، وأنها لاتمت إلى الإسلام بصلة ، فانبروا للنضال وقارعوا الحجة بالحجة . وكل هذا لم يؤد إلى نتيجة . جمد أولئك على ما عندهم بحيث لم يسمعوا دليلا ، فلم يمكن التفاهم . وآخر من تصدى للرد على المتصوفة (الشيخ على السويدى) ، ثم (الأستاذ أبو الثناء الألوسى) .

كان قد جرف الناس التيار فى شدة النقد وقوة الإصرار لا فى العراق وحده بل فى الممالك الإسلامية . فانبرى (كاتب جلبى) نوعاً فى كتابه (ميزان الحق فى اتباع ما هو الأحق) . وحكى التيارات المتعاكسة وأراد تخفيف شدة الوطأة . (وكل بالذى عنده راض) إلا أن الأستاذ الألوسى كانت حملاته أقوى . أورد ما عندهم ، وعلق بتعليقات خفيفة تارة ، وثقيلة أخرى ، ونبه على آراء ، وأبدى المعارضات . ورأت الدولة العثمانية اتخاذ الشدة مع هؤلاء أحياناً ، ومراعاة الموازنة أحياناً أخرى حذر الانشقاق الكبير . وهى مشغولة بحروب دائماً ومن مصلحتها تهدئة الحالة . ولما شعرت بخطر الينكچرية وشاهدت العلاقة قضت على البكتاشية ، ثم عادت فتساهلت . وكان الإلغاء التام على يد المغفور له (أتاتورك) .

وهؤلاء المتصوفة توغلوا فى إيران وكادوا يكتسحونها لولا ظهور علماء كثيرين تصدوا للرد عليهم . مضوا فى مختلف العصور على هذا . وظهر من المتصوفة الملاصدرا ، والداماد ، ومحسن الفيض وكثيرون كما قام جماعة من العلماء منهم صاحب السلافة ، والمجلسى ، وصاحب خيراتية فانبروا للرد عليهم . وفى كنز الأديب حكى ما قيل فيهم . وما الكشفية ، ولا البابية والبهائية ، إلا مشتقات من هذه العقائد .

وترى المسلمين قد اتفقوا على التنديد بالمتصوفة وأعلنوا الحرب عليهم . وهى من نوع محاربة الآراء الضارة أو الهدامة فى السياسة . والزهاد ليسوا من نوع الغلاة ، ومثل المتصوفة الإسماعيلية وأضرابهم .

وعلى كل حال حدثت حركة قوية فى العقائد من جراء الفلسفة الأفلاطونية منها (عقائد المتصوفة) و (الإسماعيلية) وسائر الباطنية ، كما حصلت عقائد المعتزلة من الفلسفة اليونانية ، فولدت تأثيراً كبيراً فى الانتصار لها أو مقارعتها والرد عليها . استمر النضال ، ولا يزال ، وبطل المعركة (الشيخ الرئيس)، إلا أنه تبين من تجربة العصور الطويلة أن العقائد الاسلامية إصلاح كبير ، وبقيت حارسة للتوحيد داعية له ، وكان نصيب أولئك الفشل . وصح أن نقول : إنها نموذج الخروج على العقائد الحقة .

تمكن الشيخ الرئيس وأمثاله من بثها والدعوة لها ، فكانت جهودهم هباءاً واشتغالهم عبثاً . وقد كونت خطراً فى حينه إلا أنه زال تقريباً ولم تعد إلا (ذكرياته) فى التاريخ . وأكبر نقص فيه أنه فى جهوده لم يصرف للخدمة العلمية والناس ماشون وراء الإعلان أكثر من السير وراء العقل ، ونحو التقليد أزيد من مراعاة الروية .

وقصيدة ابن أبى الحديد مشهورة ، قيلت قبل أكثر من سبعمائة سنة وهى :

تاه الأنام بسكرهم ... فلذاك صاحى القوم عربد
فنجا من الشرك الكثـ ... ـيف مجرد العزمات مفرد

إلى أن قال :

تالله ما موسى ولا ... عيسى المسيح ولا محمد
علموا ولا جبريل وهـ ... ـو إلى محل القدس يصعد
عن كنه ذاتك غير أنـ ... ـك أوحدى الذات سرمد
من أنت يارسطو ومن ... أفلاط قبلك يا مبلد
ومن ابن سينا حين أسـ ... ـس ما بناه لكم وشيد
ما أنتم إلا الفرا ... ش رأى السراج وقد توقد
فدنا فأحرق نفسه ... ولو اهتدى رشداً لأبعد

وهذه القصيدة خمسها شاعرنا الأستاذ عبد الباقي العمري ، وهي مذكورة في ديوانه . وهو لا يخلو من تأثر بتصوف محيي الدين ظاناً أن لا علاقة بين الاثنين ، مع أن كلا من ابن سينا ومحيي الدين من أكابر الإسماعيلية ودعاتهم ... وآيات : (ليس كمثله شيء) ، و (لا تدركه الأبصار) مما تجعل كل واحد يجيب بسرعة عن هذه العقائد ، كما قال ابن أبي الحديد . وهيهات أن ترسخ عندنا أو أن تنال رواجاً وقد قضى الإسلام على (عبادة الأشخاص) ، فلا عودة إليها ، ولتذهب غير مأسوف عليها .

النزعة الإنسانية عند ابن سينا

للأستاذ زهدى جار الله

غاية الفلسفة الأولى خدمة الإنسان . وكما أن العلم هدفه تحرير الإنسان من قوى الطبيعة ، وتمكينه من التغلب عليها ، وتكييفها بحيث تصبح ملائمة لحياته ؛ كذلك الفلسفة تستهدف تحرير الفكر الإنسانى ، وتحطيم القيود التى تكبل العقل ، وتحول بينه وبين تأدية رسالته . حتى حينما يبحث الفلاسفة فى المسائل اللاهوتية الصرفة ، أى فى وحدانية البارى تعالى وعدله وصفاته ، تكون تلك غايتهم . . . إنهم حينئذ يرومون أن يعطوا هذا الإنسان مبدأ أسمى أو مثلا أعلى يتعشقه ، ويحن شوقاً إليه ، ويحاول أن يتشبه به .

والإنسان جدير بمثل هذه العناية ، مفتقر إليها . أما جدارته بها فلأن العقل إذا رفعت عنه الموانع وخلى سبيله ، استطاع أن ينطلق ويحلق ، وكان فى مقدوره أن يخترق الحجب ، ويبدد السحب ، ويأتى بالعجائب .. ، وأما افتقاره إليها فلأن الإنسان معرض للجهل ، وهو شر آفة يتعرض لها . . . الجهل الذى إذا عرش على الدماغ ، وعشش فيه ، ترك الإنسان يتخبط فى الظلام ، وملأ رأسه بالوساوس والأوهام ، فأصبح يخاف من كل شىء ومن لا شىء . . . الجهل الذى إذا تمكن من الإنسان عكس لديه المفاهيم ، وضيع القيم ، وأصابه بمرض تحقير الذات ، ذلك الذى يجعله يعمى عن وجوده وكيانه ، ويعجز عن إدراك مواهبه وإمكانياته . . . وهكذا يفوته أن يستعمل عقله ويستغله .

الإنسان عالم قائم بذاته . . . له كيان خاص مستقل ، وفيه قوى دفينة ... له آماله وآلامه ، وله أفراحه وأتراحه ، وله خيالاته وأحلامه ... فمن الضرورى أن يحل عقد النفوس ، وأن يزال الكبت عن عبقريات الرءوس ، وأن يعطى الناس فرصاً متكافئة لدرك المجد . . . من الضرورى أن يحقق الفرد ذاته ، ويثبت

وجوده ، ويسمع الدهر أنغام نفسه ... من الضرورى أن يسمح للإنسان بأن يتفوق وينال المحبة ، فيشبع أشرف غريزتين من غرائزه .

ذلك ما يحاول أهل الفلسفة ورجال الفكر الحر جميعاً منذ قديم الزمان أن يفعلوا . بيد أنهم يتفاوتون فى تلك الغاية النبيلة من حيث مدى وعيهم لها ، ومقدار تقصدهم إليها ، ومبلغ تعلقهم بها ، فبعضهم يقدمون عليها مباشرة ، وبعضهم تأتى الفائدة من أقوالهم وأفعالهم بطريقة غير مباشرة . والذين ينزعون رأساً إليها يختلفون أيضاً . فنهم من تكون حماسته لها ضعيفة ، ومنهم من تكون حماسته قوية ، ومنهم من يشتعلون حماسة .

إنى واضع أمامكم الشيخ ابن سينا فى هذا الميزان ، ووازن به نزعته الإنسانية فإن أصبت فى تقديرها فذاك ، وإلا فالكرام أمثالكم يحلمون .

* * *

نظر ابن سينا إلى الإنسان نظرة عالية فيها إكبار له وإجلال ، وفيها إعجاب به واحترام لشأنه . والإنسان فى رأيه ليس البدن ، بل ذلك الجوهر الواحد الذى يسكن البدن ، والذى يدعى النفس الناطقة ... فتلك هى الإنسان على التحقيق[1] .

النفس الإنسانية عالم قائم بذاته ، يشبه فى تنظيمه وإحكامه الكون بأسره . ولهذا قال ابن سينا مخاطباً الإنسان ، ولافتاً نظره إلى حقيقة أمره هذه :

وتزعم أنك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر

وإذن فالنفس الناطقة تكون عالماً مستقلا محكماً ، هو فى ترتيبه ونظامه صورة صغيرة عن العالم كله . فهى جزء من الكل ، وصورة عن الكل ، وموجود فيها الكل . . . وكأنى بابن سينا لم يكتف بمدلول البيت السالف من الشعر ، بل أحب أن يزيد الأمر شرحاً وإيضاحاً ، فقال فى النفس أيضاً إنها :

تهيأت لأن تكون عالماً ... مصوراً من كل شىء محكماً
أشرف من ذى العالم المحسوس ... مبرأ من طينة وسوس
فيه الكمال بل هو الكمال ... جوهره البهاء والجمال
مرتب فيه وجود الكل . . . ؛[2]

---

(١) الاشارات ج ٢ ص ٣٢٨ .
(٢) منطق المشرقيين — القصيدة المزدوجة ص ٣ .

وإذا كانت النفس الإنسانية كذلك ، فالإنسان وإن كان بالنسبة إلى هذا الكون الكبير يبدو صغيراً ، إلا أنه ليس بصغير ، إنما هو بما له من ترتيب وإحكام وكمالات عالم كبير ، وينبغى له أن يكون فاضلا وعاقلا وكبيراً .

لم يكن ابن سينا معجباً بالإنسان فحسب ؛ بل كان فوق ذلك كله محباً . هذا الحب دفعه إلى العناية بالإنسان . ولما كانت غاية الحياة عنده هى السعادة[1] وكان يرى أن هداية الغير إلى السعادة هى أفضل هداية ، وأن تهيئة السعادة للغير هى أجل هداية[2] ، فإنه لم يأل جهداً فى أن يبين للإنسان طريقها ، ويزين له اتباعها . ذلك بأن من فاز بالسعادة فى الدنيا تهيأت له فى الآخرة أيضاً واستدامت ، ومن كان حظه ها هنا الشقاوة فهو هنالك كذلك شقى . . . « ومن كان فى هـذه الدنيا أعمى ، فهو فى الآخـرة أعمى ، وأضل سبيلا » . ويقينى أن ما بذله ابن سينا فى هذا السبيل من جهد طويل لهو أكبر برهان على غيرته على الإنسانية ومحبته للإنسان .

وللوصول إلى السعادة المنشودة فعل ابن سينا ثلاثة أشياء : فهو أولا انشغل بتنظيم علاقة النفس بالبدن حتى تنال السعادة الآتية من ناحية البدن ؛ ثم انتقل إلى شرح قيمة العقل وبيان قدرته على تحصيل السعادة العقلية ، وأخيراً حاول أن يحطم القيود التى فرضها الأجيال على العقل حتى تتم تلك السعادة .

أولا : تنظيم علاقة النفس بالبدن

قال ابن سينا إن النفس الإنسانية تشترك مع النفس الحيوانية فى قواها ، وتزيد عنها بأن فيها قوة أخرى أسمى وأقدر هى العقل . والعقل له وجهتان : وجهة تدعى العقل العملى ترنو إلى البدن ، وواجبها تنظيم قواه الحيوانية ؛ ووجهة تدعى العقل النظرى تتطلع إلى عالم العقول ، وواجبها أن تتشبه به وتتلقى المعقولات المعقولات عنه .

فالنفس الإنسانية تسكن البدن ، ولها بمشاركته أحوال يحصل لها بسببها سعادة خاصة فما هى تلك الأحوال ؟ .. وكيف يمكن الحصول على تلك السعادة ؟

(١) رسائل ابن سينا — رسالة فى السعادة ص ٢ .
(٢) » » » » » » » » ص ٢-٣ .

أوصى الشيخ باتباع مبدأ الوسط الذهبي فى الأفعال . ولا ريب أن هذا المبدأ ليس من مبتكراته ، فقد سبقه إليه أفلاطون وأرسطو ، وكذلك مسكويه ، فى حديثهم عن الأخلاق . ولكن ابن سينا كان قد آمن بذلك المبدأ ، وهو الشيء المهم ، وتكلم بأسلوب فيه جمال وفيه إتقان .

قال : إن السعادة تحصل باتباع الفضيلة ، والفضيلة هى الخلق القائم على الاعتدال ، أى على التوسط بين الرذيلتين : الإفراط والتفريط ، كالكرم وسط بين التبذير وبين البخل ، والشجاعة وسط بين التهور وبين الجبن[1] .

وإذا كانت السعادة لا تتوفر إلا بالفضيلة ، وكانت الفضيلة هى الخلق المتوسط بين الضدين ، فكيف يمكن أن نتبع الوسط الذهبى ونلزمه . . ؟ قال الشيخ : لينظر كل منا إلى نفسه . . . فإن وجدها قد مالت إلى جهة النقصان جذبها إلى الطرف الذى فيه الزيادة ، وبالعكس ، حتى يوقفها على الوسط . وذلك يكون بأن نعود النفس على الأفعال الكائنة عن ضد ما صادفناها عليه ، ونكرر ذلك مراراً حتى تستقر على الوسط أو تقاربه[2] .

وبعبارة أخرى إن سعادة النفس من جهة العلاقة بينها وبين البدن هى أن تصبح للبدن هيئة الإذعان للنفس ، وتصبح للعقل العملى هيئة الاستعلاء على البدن . فإنه إن حصلت للنفس هذه الهيئة الاستعلائية ، أمكن إصلاح الجزء العملى منها ، وأمكن لها أن تحصل على ملكة التوسط بين الخلقين المتناقضين[3] .

وإذا علم ابن سينا أن اتباع الوسط الذهبى فى الأفعال يتطلب أن يكون البدن سليما ، فقد اهتم كثيراً بمعالجة الأبدان العليلة حتى تصح وتصبح مأوى صالحاً للنفوس السليمة . وقد كان هذا هو الدافع له إلى دراسة الطب ، والاشتغال بمداواة الناس . فهو كما ترون دافع إنسانى محض . وليس أدل على ذلك من أنه لم يتخذ قط من الطب وسيلة للكسب[4] .

(١) رسائل فى الحكمة ص ١٠١ .

(٢) رسائل فى الحكمة ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٣) رسائل فى الحكمة ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٤) وفيات الأعيان ج ٥ ص ١٠ .

ومن المحزن أن هذا الطبيب الذى كان فى حياته رحمة للمريض ، وبعد مماته ، قد أخطأ فى تطبيب نفسه فأجهز عليها . .[1] ومن العجيب أن ذلك الحكيم الذى آمن بمبدأ الوسط ، ودعا الناس إليه ، لم يعرف فى حياته الخاصة الاعتدال أبداً . . . نصحهم أن يعتدلوا فى الشهوة[2] وأمعن هو فى استفراغ قواه الشهوانية حتى قصر أجله[3] . . . وحضهم على ترك الخمر وعدم تعاطيها إلا تشافياً أو تداوياً[4] ، وأمن هو على شربها ، وأطنب فى مدحها[5] . . . لكن من يدرى لعله فعل ذلك على سبيل التشفى والتداوى . . ؛ ويظهر أنه كان يشعر بهذا التناقض بين أفعاله وبين أقواله ، ويتألم . . . فقد أثر عنه أنه قال :

مالى أرى حكم الأفعال ساقطة   وأسمع الدهر قولا كله حكم[6]

ثانياً : بيان قيمة العقل وعمله

حينما يتحدث ابن سينا عن العقل الإنسانى ، يقصد ذلك الجزء من النفس الناطقة الذى يعرف بالعقل النظرى ، والذى فى أعلى مراتبه وأكملها يدعى العقل المستفاد[7] . هذا العقل المستفاد هو الذى من واجبه أن يتطلع إلى عالم العقول الفائضة ، ويتشبه به ، ويتلقى الصور العقلية عن العقل الأول الفعال .

السعادة الحقيقية المطلوبة لذاتها هى السعادة العقلية الدائمة ، أى الناتجة عن اتصال العقل المستفاد بالعقل الفعال ، وليست السعادة الآنية من ناحية البدن ناقصة وزائلة[8] . غير أن هذه السعادة الأخرى لازمة لتحقيق السعادة الأولى . لأنه إذا انتظم على العقل العملى ، وصدرت الأفعال بسبب ذلك على

---

(١) البيهقى ص ٦٨ - ٦٩ ، وابن القفطى ص ٤٢٥ - ٤٢٦ ،وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٨ - ٩ .

(٢) الوفيات ج ٥ ص ٣٦ .

(٣) البيهقى ص ٥٥ ، وابن القفطى ص ٤٢٥ ، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٨ - ٩ .

(٤) طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٠ .

(٥) طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٥ .

(٦) طبقات الأطباء ج ٢ ص ١١ .

(٧) الاشارات ج ٢ ص ٣٦٩ - ٣٨٥ ، والنجاة ص ٢٦٩ - ٢٧٢ .

(٨) رسالة فى السعادة ص ٢ - ٤ .

سبيل الاعتدال ، أصبحت النفس صافية شفافة ، وصار فى مقدور العقل المستفاد أن يتفرغ لعمله الخاص دون أن يكون هناك ما يشغله من جهة البدن أو يزعجه[1] .

والعقل النظرى فى رأى ابن سينا قادر على الاتصال بالعقل الفعال . . . قادر أيضاً على اجتلاء المعقولات وتفهمها . وهو حين يفعل ذلك تصبح النفس الإنسانية عاقلة وفاضلة ، فتفوز بالسعادة التى هى كمال لها . لكن العقول الإنسانية تختلف بعضها عن بعض فى مدى استعدادها لقبول المعقولات تبعاً لاختلاف النفوس فى درجة صفائها . ففى بعض النفوس – حين يكون الصفاء شديداً – يأتى الاستعداد قوياً وفطرياً فيتم الاتصال بسرعة وبدون تأمل ، بل يقفز العقل إلى المعلومات قفزة سريعة ، وهذا هو الحدس . وفى البعض الآخر – حين يكون الصفاء قليلا – يقتضى التدريب والتعليم ، ويلزم التروى والتأمل ، حتى تحصل للعقل ملكة الاتصال ، ويتوصل إلى ضرب من الحدس[2] ولهذا اهتم ابن سينا بنشر العلم ، وصرف جانباً من جهده فى التدريس . ولما كان لا يستطيع أن يفعل ذلك فى النهار لانهماكه فى الشئون العامة ، فقد اضطر إلى أن يجمع الطلاب فى بيته فى الليل ، ويقوم على تعليمهم وإرشادهم[3] . شغل نفسه بذلك احتساباً ، وكان حافزه إليه – كما فى الطب – إنسانياً محضاً .

كل هذا يدل على أن ابن سينا أحد الفلاسفة العقليين الذين يقدسون العقل الإنسانى ويحترمونه ويؤمنون بقدرته على الاتصال بعالم العقول العالية وتلقى المبادىء الكلية . . . حتى لقد وصل إلى حد القول – كما رأينا – بأن العقل بالحدس قادر على الوصول وحده إلى الكمال دون أى نقل أو تقليد ، ودون أى تعليم أو إرشاد دينى أو فلسفى ؛ وحتى أنه جعل العقل حكماً فى كل شىء – بما فى ذلك مسائل الدين – واعتبر حكم العقل مبرماً ، فظل ما لا يتوصل العقل إلى إثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإنما يكون معه جوازه فقط[4] .

---

(١) الاشارات ج ٢ ص ٣٨٧ - ٣٩٧ .

(٢) الاشارات ج ٢ ص ٣٦٩ - ٣٧٥ ، والنجاة ص ٢٧٢ - ٢٧٤ .

(٣) البيهقى ص ٦٢ ، وابن القفطى ص ٤٢٠ ، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٦ .

(٤) رسائل فى الحكمة ص ٧٩ .

هذا الإيمان القوى بقدرة العقل دفعه إلى العمل على التوفيق بين الدين وبين الفلسفة ، وإلى تفسير الدين وكل ما جاء به الدين تفسيراً عقلياً . فقد جعل العلم الإلهى من العلوم العقلية[1] ، يعنى أنه جعل العلم بوجود الله تعالى وبوحدانيته وصفاته يتم بالعقل ولو لم يرد به الشرع . كذلك جعل إثبات النبوة وما يتعلق بها كالوحى والمعجزات من العلوم العقلية . فقال إن النبوة صحت بالعقل[2] ، ووجبت بالدليل ، وإنها متممة بالعقل[3] ، ووضع فى ذلك رسالتين الأولى « رسالة إثبات النبوات »[4] والثانية « رسالة الفعل والانفعال »[5] أما تفسيره للقرآن والحديث فقد عنى بصفة خاصة بتفسير الأخبار التى قد تبدو فى نظر العقل لأول وهلة غريبة ، مثل القول بأن للنار سبعة أبواب وللجنة ثمانية[6] ، ومثل الآية الكريمة : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية »[7] حتى الحروف الأبجدية الواردة فى فواتح السور القرآنية جرب أن يفسرها تفسيراً عقلياً[8] ، فجاء تفسيره لها فرضياً ، وكان لا يخلو من التعنت .

وقد ينبغى أن أضرب لكم مثلا على محاولته التوفيق بين النقل وبين العقل لنقف على نهج الشيخ فى التفكير وطريقته فى التوفيق . تعلمون أن الفلاسفة الإغريق القدامى كانوا يقولون بأزلية العالم ، وأن الدين يقول بأن العالم مخلوق ، وقد خلقه الله تعالى وأوجده من العدم . أمام هذين القولين المتناقضين لم يقف ابن سينا حائراً مكتوف اليدين ، بل أقدم على التوفيق بينهما ، ووضع لهما حلا وسطاً رآه معقولا ، فقال : إن كل حادث قد سبق وجوده زمان وإمكان الوجود ، والزمان لايتصور بدون حركة ، والحركة عرض ، وكذلك إمكان الوجود عرض ، ومعلوم أن العرض لا يكون إلا فى موضوع أو مادة . فكيف يتفق ذلك مع

---

(١) رسائل فى الحكمة ص ٧٦ - ٧٩ .
(٢) رسائل فى الحكمة ص ٧٨ .
(٣) رسائل فى الحكمة ص ٧٩ .
(٤) هى الرسالة السادسة فى مجموعة رسائل فى الحكمة ص ٨٢ - ٩٠ .
(٥) هذه الرسالة ترد فى رسائل الشيخ ابن سينا ص ٢ - ١٠ .
(٦) رسائل فى الحكمة ص ٩٠ .
(٧) رسائل فى الحكمة ص ٨٧ - ٨٨ .
(٨) رسائل فى الحكمة ص ٩٢ - ٩٧ .

العدم السابق لوجود الشيء الحادث ، والعدم لا يكون فيه عرض ولا موضوع ولا مادة . . ؟ ؛

بهذا نفى ابن سينا العدم والسبق الزمانى . وقال إن تقدم الشيء على الشيء أو تأخره عنه ليس من الضرورى أن يكونا زمنيين بل ذاتيين . فالله تعالى متقدم على العالم تقدماً ذاتياً هو، تقدم عِلِّيَّة ، والعالم متأخر عن الله تأخراً ذاتياً هو تأخر معلوليه . وهذان هما التقدم والتأخر الحقيقيان . فالمتأخر بالمعلولية يجب أن يكون مع المتقدم بالعلية فى الزمن ، مثل قولنا : « حركت يدى فتحرك المفتاح » فالحركتان فى هذه الحالة حصلتا معاً فى الزمان ، ومع ذلك فلا يصح مطلقاً أن تتقدم الثانية منهما على الأولى(١) .

وهكذا يكون ابن سينا قد حاول التوفيق بين الدين وبين الفلسفة فى هذه القضية . فمن جهة قال إن العالم قديم فأرضى الفلسفة ، ومن جهة أخرى قال إن العالم متأخر عن الله تعالى تأخراً ذاتياً ، معلول له ، فأرضى الدين .

ثالثاً : تحطيم القيود عن العقل

إذا كان العقل كما بان لنا يتمتع بقوى تؤهله لإدراك الحقائق الكلية ، والتوصل إلى عالم العقول المشرق ، والتلذذ على ضوئه بالسعادة ، فمن الواجب أن ترفع عن العقل جميع الموانع حتى يستطيع أن يؤدى عمله على أحسن وجه ، ويحقق كماله على أهون سبيل . لهذا السبب اهتم ابن سينا بتحطيم القيود عن العقل الإنسانى ، حتى ينصرف إلى تأدية رسالته حراً طليقاً . كثيرة هى القيود التى انبرى الشيخ لتحطيمها ، لكننى سأقتصر على ذكر ثلاثة منها :

١ ــ جعل التكليف عقلياً :

نفى ابن سينا الغاية عن أفعال البارى ، لأن العالى لا غرض له فى السافل مطلقاً ، بل بالعكس ربما كان للسافل غرض بالقياس إلى من هو أعلى منه ، لأنه بذلك يستفيد كمالا . والله تعالى لا غاية له فى الوجود ، بل هو الغاية لكل موجود(٢) .

---

(١) الاشارات ج ٣ ص ٩٧ - ١١٠ .

(٢) الاشارات ج ٣ ص ١٤٧ - ١٥٠ .

فكأن الشيخ أراد أن يقلب مفهوم التكليف ، ويعتبره واجباً عقلياً لا أمراً إلهياً . لأنه إذا ثبت نفي الغاية عن أفعال البارى ، فلا يمكن أن يكون قد خلق الناس ليعرفوه ويعبدوه ، ولا يمكن أن يكون قد كلفهم بمعرفته وعبادته ، بل الإنسان بالعقل يكلف نفسه معرفة الخالق ، ويحملها على التقرب إليه ، والتشبه به .

وهكذا يكون ابن سينا قد رفع من قدر الإنسان وشرفه . فلم يجعله عبداً مأموراً ، وإنما عاشقاً حراً . . . يهيم بالحسن ، ويجرى وراء الكمال .

٢ – تعديل فكرة القدر :

لعل أخطر قيد فرض على العقل الإنسانى الإيمان بالقدر إيماناً مطلقاً على النحو البسيط الدارج ، ألا وهو أن الإنسان لا دخل له فى اختيار أفعاله ، وأن الله تعالى هو فاعلها خيراً كانت أو شراً . ذلك بأن هذه العقيدة من شأنها أن تشل عمل العقل ، وتجحد قدرته ، وتعطل رسالته ، وتجعل الإنسان مجرد دمية معدومة الرأى مسلوبة الحرية ، تحركها من وراء الغيب يد خفية .

وفى الماضى أثارت فكرة القدر خلافاً بين المسلمين كبيراً ، وقسمتهم إلى فئتين متناحرتين : فئة تثبت القدر لله مطلقاً وهى السلفية ، وأخرى تنفى القدر عن الله وتثبت للإنسان حرية مطلقة فى اختيار أفعاله وهى جماعة المعتزلة .

وإذا تبين ابن سينا خطر هذه الفكرة ، ورأى ذلك التناحر حولها ، فقد تصدى لحلها ، وأجرى فيها شيئاً من التعديل ، فجاء حله وسطاً بين القولين السالفين المتناقضين . قال إن النظام الكلى العالم مقدور لله تعالى ، وقد أبدعه على شكل ينطوى على الخير والشر . أما الجزئيات – أى أفعال الناس – فهى منسوبة إلى فاعليها ، لازمة لهم ، ولا علاقة لها بأفعال البارى . فإنه تعالى لا يفيض عنه سوى الخير ، والفيض عام من غير بخل ولا تخصيص . فإذا عجز الناس عن تلقى الخير الفائض ، أو تفاوتوا فى تلقيه ، فذلك راجع إلى نقص فيهم وقصور فى قابلياتهم[1] .

---

(١) ارجع إلى : الاشارات ج ٣ ص٢٠٦ - ٢١٠ . رسالة فى القدرص ٣٠٢ . الرسالة العرشية ص ١٠ - ١٦ .

ولعمرى إن ابن سينا أصاب بقوله هذا هدفين اثنين : فهو قد دافع عن العدالة الإلهية ، وفى ذات الوقت أثبت للإنسان الحرية فى اختيار أفعاله ، وحمله مسئوليتها . وليس ذلك فحسب ، بل إنه رفع من معنويات الإنسان ، وبعث فى نفسه الأمل . . . لأنه إذا كان نظام العالم على النحو الذى ذكره ، فلماذا اليأس . . ؟ لا جرم أن عالمنا ناقص ، ولكن الإنسان بالعلم والإرادة قادر على التخلص من النقص . . . بل إن وجود النقص فى العالم يجعل للحياة طعماً ومعنى . . . إنه يعطى الإنسان هدفاً يكافح لأجله ، فتصبح الحياة جهاداً فى سبيل الكمال .

٣ – نفى بعث الأجسام :

أدرك ابن سينا أن أعظم ما يعذب الناس فى هذه الدنيا وينغص حياتهم هو فكرة العذاب المهين المعد للخاطئين يوم الدين . . . تلك الفكرة التى تهلع عند تصورها النفوس ، وتنخلع القلوب .

ولقد عزم ابن سينا على تحرير الإنسان من ذلك الخوف ، وتخليصه من ذلك العذاب . فانشغل طويلا فى إثبات خلود النفس وأنها جوهر حى باق لا يموت بموت البدن[١] . ثم تطرق إلى البعث ، فأنكر بعث الأجساد ، وقال إن المعاد هو عود النفوس الإنسانية إلى عالمها[٢] ، وإن الثواب والعقاب يومئذ ليسا للأجساد بل للنفوس وحدها[٣] . ولا يجوز أن يكون الثواب والعقاب على نحو ما يظن المتكلمون ، لأن تعذيب الخاطىء بوضع الأنكال والأغلال ، وإحراقه مرة بعد أخرى بالنار ، عقاب محال فى صفة الله تعالى ، لا يصدر إلا عمن أراد التشفى من عدوه[٤] .

* * *

إلى هذا الحد لم أعدد لكم غير محامد ابن سينا ، ولم أسرد لكم سوى فضائله ، لكن لا يذهبن أحدكم إلى أن نزعته الإنسانية كانت نقية لا تشوبها شائبة ،

(١) رسالة فى السعادة ص ٥ - ١٢ ، النجاة ص ٣٠٢ - ٣٠٩ .
(٢) رسالة فى القدر ص ٣ .
(٣) رسالة فى القدر ص ٣ .
(٤) رسالة فى القدر ص ٤ .

ولا تحسبن أن صفحته البيضاء التى تكشفت لنا كانت ناصعة البياض ، لايخالط بياضها بقع داكنة منتشرة هنا وهناك ونحن لا نكون منصفين للحقيقة التاريخية إذا اقتصرنا على ذكر حسناته ، وغضضنا الطرف عن زلاته . وليس فى ذلك ما يحط كثيراً من قدره أو يقلل من قيمته . ولو قد كان خلاف ذلك لما كان إنساناً ، بل لكان شيئاً آخر . . . نبياً معصوماً أو ملكاً كريماً . . ؟ ومن ذا الذى يعطى الكمال فيكمل . . ؟ ؛ وسأكتفى بالإشارة إلى ثلاثة أمور :

١ – هل أحرق دار الكتب فى بخارى . . ؟ إن التهمة الموجهة إليه وإن كان من الصعب إثباتها ، إلا أنه ليس من السهل كذلك ردها .

٢ – هل كان ذلك الحكيم الذى بذل قصارى جهده فى خدمة الإنسانية ورفع مستواها ، كارهاً لأهل زمانه . . ؟

كان ابن سينا كثير الشكوى من الناس ، لا يرى فيهم غير حساد لفضله . وبلغ به الأمر أن صار يكرههم ويحتقرهم ويتعالى عليهم ، ويشعر أنه فريد بينهم غريب عنهم ، تماماً كما فعل المتنبى من قبل . وهناك أشعار كثيرة منسوبة إليه يهجو فيها أهل زمانه ، وكلها تدور حول هذا المعنى .

٣ – هل كان ابن سينا متحرراً فكرياً إلى الحد الكافى اللائق بمن كان فى علمه ومقامه . . ؟ وفى اعتقادى أنه لم يكن كذلك . فقد جبن فى حالات كثيرة عن التصريح بمعتقداته الخاصة ، ولجأ فى التعبير عنها إلى اللف والدوران ، أو إلى تعقيد الكلام ، أو إلى الإلغاز والرمز والإبهام . . . ! وإنه ليخيل لى أنه كان يشعر بهذا النقص أحياناً . فقد قال مبرراً سكوته عن البوح بما يريد أن يبوح به :

لو شئت كان الذى لو بحت به
ما الخوف أسكت بل أن تلزم الحشم

* * *

أيها الحفل الكريم . . . إن المرء حين يستعرض مواكب التاريخ ، ويرى ما انتاب الإنسانية من نكبات وانتكاسات أعاقت سيرها نحو غايتها ، وأضاعت الكثير من جهودها ، ليهوله الأمر ، ويكاد يستولى عليه يأس مرير ؛ لولا أنه يلمح من خلال الضباب والظلام أنجماً زاهرة كابن سينا ، تلمع بين حين وآخر ، فتتعلق الإنسانية بها ، وتحاول أن تستأنف السير على ضوئها .

الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد

للدكتور محمد يوسف موسى

ابن سينا وابن رشد ، كلاهما فيلسوف خالد ، فى تاريخ الفكر الإسلامى ولكل منهما مكانه الملحوظ فى تاريخ الفكر العالمى ؛ فقد كان أولهما فيلسوف الإسلام فى المشرق ، كما كان الثانى فيلسوف الإسلام فى المغرب . وقد شغلت فلسفة كل منهما أوربا ، فترة طويلة من الزمن ، حتى كان لكليهما تلاميذ وشيعة يتعصبون له ، وينتصرون آراءه ومذهبه .

وقد أحس كلاهما ، مثلهما مثل سائر الفلاسفة المسلمين ، بالحاجة الماسة للعمل على التوفيق بين ما عرفاه من فلسفة الإغريق ، وبين ما جاء به الإسلام من عقائد دينية قررها ودعمها القرآن نفسه . وكان نتاج التفكير الإسلامى فى هذه الناحية — ناحية التوفيق بين الدين الإسلامى والفلسفة — هو بحق معقد الطرافة ، أو الأصالة فى الفلسفة الإسلامية .

وقد كان من الطبيعى أن نجد نزعة التوفيق هذه ، لدى فلاسفة المسلمين جميعاً ، فى المشرق والمغرب ، مسوقين إلى ذلك بعوامل متعددة ، كما فعل الكثير من أسلافهم اليهود والمسيحيين . ومن هذه العوامل :

(ا) بعد شقة الخلاف بين الإسلام القائم على الوحى ، دون إهمال للعقل ، وبين فلسفة أرسطو القائمة على العقل وحده[1] .

(ب) مهاجمة كثير من رجال الدين لكل بحث عقلى ، لا يتقيد فى نتائجه بالعقائد المقررة سابقاً ، ويتبع هذا اضطهاد الفلاسفة من الأمراء والشعب .

(ج) رغبة الفلاسفة أنفسهم فى الحياة الهادئة ليستطيعوا التفكير بمنجاة من المحن والاضطراب .

---

(١) مثلا ، صفات الله وخصائصه ، خلق العالم وقدمه أو حدوثه ، الصلة بين الله والعالم ، النفس وخلودها ، وجزاؤها الروحانى أو الجسمانى والروحانى معا .

شعر ابن سينا ، أو الشيخ الرئيس ، كما عرف فيما بعد ، بالحاجة إلى التوفيق بين عقائد القرآن ، وبين ما عرف من فلسفة الإغريق كما وصلت إليه ، وبذل فى هذه السبيل ما وسعه من جهد . وما كان له ألا يعنى بهذه الناحية إذا حرص على أن يبقى مسلماً ، فيما بينه وبين نفسه ، أو فيما بينه وبين سائر المسلمين ، مادام الإله كما يراه المعلم الأول يتعارض – فى مفهومه وصفاته وفعله – مع فكرة الإله كما جاء بها القرآن .

الله – فى رأى الإسلام – هو الخالق لكل شىء ، والذى لا يتم شىء إلا بأمره ، ولا يدوم إلا بحفظه ، والذى يعلم كل شىء مهما صغر ودق ، والذى أخرج العالم من العدم إلى الوجود ، وخلق كل شىء بلا واسطة من أحد من خلقه ، والذى له المثل الأعلى من الصفات التى ينطق بها القرآن فى كثير من آياته[1] .

هذا الإله ، وهذه صفاته ، وتلك أفعاله ، لا يمكن أن يتفق مع إله أرسطو ، أو المحرك الأول بعبارة أخرى ، ولا مع فكرة « الواحد » كما تعرف عن الأفلاطونية الحديثة .

ومن ثم نرى فلاسفة الإسلام جميعاً – من تقدم عن ابن سينا ، ومن تأخر عنه – يبذلون غاية الوسع فى سبيل التوفيق بين القرآن والفلسفة الإغريقية ، كما عرفوها ، وربما كان ما أتوا به من جديد فى تاريخ الفكر الفلسفى يتركز فى هذه الناحية وحدها .

وليس من همنا الآن بحث كل ما كان من ابن سينا فى هذا السبيل ، فهذا ما يحتاج إلى نطاق أوسع مما رسمناه لهذا البحث ، لهذا نقتصر على بحث ما كان من الشيخ الرئيس حين عالج مشكلة وجود الله وإثباته ، ومشكلة الخلق أو صدور العالم عن الله .

ومن الطبيعى أن يجرنا هذا البحث إلى ما كان من رد الغزالى بعنف وقوة عازمة على الفلاسفة ممثلين فى الفارابى وابن سينا بصفة خاصة ، ثم من بعد

(١) ويكفى فى هذا أن نذكر هذه الآية (الأنعام ك ٦ : ٥٩) : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البحر والبر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » .

إلى ما كان من ابن رشد فى رده على الغزالى وكتابه تهافت الفلاسفة ، محاولا بيان الحق فى المشاكل التى احتدمت الخصومة من أجلها .

وابن رشد (٥٢٠ – ٥٩٥ هـ) يعتقد اعتقاداً لاريب فيه أن أرسطو هو المفكر الأعظم ، الذى أدرك فى هذه المسائل ونحوها ، الحق الذى لا يأتيه الباطل من أية ناحية من نواحيه ، وأنه الصورة العليا للعقل الإنسانى ، حتى ليسميه بالفيلسوف الإلهى ، وأنه ممن عناه الله بقوله فى (البقرة م ٢ : ٢٦٩) « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » . وكان من هذا أنه توفر على شرحه واستخلاص فلسفته من كتبه ، حتى سمى بحق بالشارح ، الشارح للمعلم الأول بإطلاق .

من أجل ذلك ، ولأنه نصب نفسه للانتصار للفلسفة والفلاسفة ، ولنقض تهافت الفلاسفة من أساسه ، نراه يقف موقفين فى هذا السبيل :

(أ) يقف مع ابن سينا ، ضد الغزالى ، حين يراه متفقاً معه فى الرأى ، أو حين يراه قد صدر عن فلسفة أرسطو بعبارة أخرى ، فهو حينئذ قد يضيف لمذهبه سنداً جديداً ، أو يجليه بشىء من الإيضاح والتفصيل .

(ب) ومن جهة أخرى حين يراه خالف المعلم الأول فابتدع ما لم يذهب إليه ، نراه ينعى عليه هذا ويلومه بشدة من أجله ، مبيناً أنه أتاح الفرصة للغزالى لمهاجمة الفلسفة والفلاسفة عامة ، بينما ابن سينا – أو هو والفارابى معه – هو الذى يستأهل الرد وحده[1] .

إذن ، لا عجب إن رأينا فيما يلى شدة من فيلسوف قرطبة على الشيخ الرئيس ، فى هذه المسألة ، أو تلك ؛ لأن الغرض الذى كان يهدف له مما كتب هو بيان الحق ، سواء أكان الحق مع الشيخ الرئيس ، أو مع حجة الإسلام .

والآن نأخذ فيما قصدنا إليه ، أى فيما كان من ابن سينا وابن رشد فى المشاكل الإلهية ، ونعنى بصفة خاصة : وجود الله ، وقدم العالم أو حدوثه ، أو خلق العالم أو صدوره عن الله .

---

(١) وقد يلومه أحيانا ، لا لأنه ذهب إلى رأى باطل ، بل لأنه صرح برأى هو حق ، ولكن لا يصح التصريح به للعامة ، كما فى مسألة المعجزات التى لم يتكلم فيها القدماء مع انتشارها ، لأنها من مبادىء الشريعة العامة التى يجب أن يعاقب الفاحص عنها والمشكك فيها . (تهافت التهافت ص ٥١٤ ، ٥٢٧) .

رأى أرسطو فى القول بالمحرك الأول ما يكفى لتفسير العالم وما فيه من حركة وكون وفساد ، فجعله الحد الأخير الذى تنتهى إليه سلسلة المتحركات ؛ فهو وحده الثابت الذى لا يتحرك ، وبغير هذا لا تجد حركة العالم تفسيرها المعقول .

وهذا المحرك الأول ، أو بعبارة أخرى ، الأخير فى سلسلة المحركات ، هو الإله فى رأى المعلم الأول . ولكن ما أثره فى العالم ؟ هل يحركه باعتباره فاعلا ؟ لقد وجد فى الذهاب إلى ذلك صعوبات تعذر عليه التغلب عليها ، فذهب إلى أن هذه الحركة منه تكون باعتباره علة غائية يتجه إليها العالم ، ومن ثم يكون الكون والفساد .

لكن هذا الدور الذى جعله أرسطو للمحرك الأول ، على أنه الإله ، لا يجعله كذلك حقاً ، وبخاصة من وجهة النظر الدينية ، الإسلامية وغير الإسلامية ؛ إذ أنه — على هذا التصور والفهم — لن يكون هو فاعل العالم وصانعه وخالقه ، بينما القرآن صريح كل الصراحة فى أن الله هو خالق كل شىء ، الخالق بإطلاق ، وبكل ما تحتمل هذه الكلمة من معنى وقوة .

من أجل ذلك نرى ابن سينا مضطراً للعدول عن طريق أرسطو لإثبات وجود الإله ، مادام لا يؤدى إلى إثبات أنه العلة الفاعلة له ، إلى طريق آخر يستطيع أن يوفق به بين تصور أرسطو للإله ، وبين فكرة القرآن عنه .

وهذا الطريق الذى رضيه ابن سينا ، ليس هو طريق المتكلمين الذى يقوم على الاستدلال بالعالم ، المحدث من عدم ، على وجود الله المحدث له ، أى الاستدلال بالمخلوق على وجود الخالق له .إنه لم يرض هذا الطريق ، أو الدليل ، فهو دليل لقوم لم يرتفعوا كثيراً عن العامة من المتكلمين وأمثالهم ، واختار دليلا آخر يقوم على التفرقة بين الواجب والممكن ، وعلى عدم اعتبار آخر غير الوجود نفسه ، فهو يستدل بإمكان الممكنات على وجود الواجب تعالى.

وفى هذا يقول فى كتابه الإشارات : « تأمل كيف لم يحتج بياننا — لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات — إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج

إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود ، من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود . وإلى مثل هذا ، أشير فى الكتاب الإلهى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » . أقول : هذا حكم لقوم ، ثم يقول : « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» ، أقول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به ، لا عليه[1].

ثم بعد هذا ، ما هو هذا الدليل ، الذى اختاره ابن سينا لإثبات وجود الله ، بعد أن لم يرض دليل أرسطو ، ولا دليل المتكلمين المسلمين ؟ هذا الدليل يرتكز ، كما قلنا ، على التفرقة بين الواجب والممكن ، فلنبدأ إذاً ببيان ما يريده بكل من هذين المصطلحين .

واجب الوجود ، كما يذكر الشيخ الرئيس فى النجاة[2] ، هو الموجود الذى متى فرض غير موجود ، عرض منه محال . وممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود ، أو موجوداً ، لم يعرض منه محال . وبتعبير آخر ، يعتبر نتيجة للتعبير السابق ، واجب الوجود هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ، ولا فى عدمه .

هذا هو ما يعنيه بواجب الوجود وممكن الوجود ، عندما يتكلم فيما بعد الطبيعة ، وإن كان قد يعنى بممكن الوجود معنى آخر فى غير هذه الناحية .

---

(١) الاشارات ، طبع الحلبى ، القسم الثالث : ما بعد الطبيعة ص ٧٩ - ٨٠ — ١٤٦ ليون .

وهذا هو طريق استدلال الفارابى أيضاً . أنظر فصوص الحكم ص ١٣٩ إذ يقول «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الوجود بالذات . فان اعتبرت عالم الخلق ، فأنت صاعد ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل ؛ تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود أن ليس هذا غير هذا . « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

(٢) طبع محى الدين صبرى الكرد ، الطبعة الثانية سنة ١٩٣٨ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

وهذان الوصفان ، واجب وممكن ، يثبتان للشيء باعتبار ذاته فقط ، أى لا باعتبار شيء آخر يلاحظ معها . وإلا فهناك ما هو واجب الوجود عند ملاحظة علة أو شرط آخر غير الذات ، وحينئذ لا يكون هذا هو الله واجب الوجود ، عند ابن سينا والمتكلمين .

مثلا ، كما يقول[1] : الأربعة واجبة الوجود ، لا بذاتها ، ولكن عند وجود اثنين واثنين ؛ وكذلك الاحتراق واجب الوجود ، لا بذاته ، ولكن عندما تلامس النار الهشيم مثلا ، أى « عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع ، والقوة المنفعلة بالطبع ، أى المحرقة والمحترقة » .

وهنا تلاحظ أن تقسيم ابن سينا الشيء إلى واجب الوجود بذاته ، وإلى ممكن الوجود بذاته ، أى جعل القسمة ثنائية ، لا يخالف تقسيم المتكلمين له إلى واجب الوجود ، ومستحيل الوجود ، وممكن الوجود ، أى جعل القسمة ثلاثية . فإن مستحيل الوجود هو شيء ممكن الوجود بذاته ، ولكن عرض له ما جعله مستحيل الوجود بغيره ؛ سواء أكان هذا « الغير » هو عدم علة الوجود ، أو كان شيئاً آخر . وفى هذا يقول الشيخ الرئيس[2] :

« كل موجود ، إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه ، أو لا يكون . فإن وجب ، فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيوم . وإن لم يجب لم يجز أن يقال إنه ممتنع بذاته ، بعد ما فرض موجوداً ؛ بل إن قرن باعتبار ذاته شرط ، مثل شرط عدم علته ، صار ممتنعاً ، أو مثل شرط وجود علته صار واجباً (أى بغيره طبعاً) . وإما إن لم يقرن به شرط ، لا حصول علته ولا عدمها ، بقى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ؛ فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع . فكل موجود ؛ إما واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته » .

---

(١) النجاة : ٥٠ — ٢٥٠ .

(٢) الاشارات : ٣٦ — ٣٧ . وفى هذا يقول أيضاً فى النجاة ص ٢٣٧ « ... وذلك أنك تعلم أن كل حادث ، بل معلول ، فانه باعتبار ذاته ممكن الوجود ولكن الحق أن ذاته ممكنة فى نفسها ، وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود ، وباشتراط وجودها واجبة الوجود » .

وبعد أن جلى ابن سينا — هكذا — معنى الواجب بذاته ، والممكن بذاته ، نراه يذكر أن « علة الحاجة إلى الواجب هى الإمكان ، لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين[1] » .

وسبيله فى هذا ، وفى إثبات وجود الله من هذا الطريق ، هو أننا لولم نفرق بين نوعى الوجود : من الذات ، ومن الغير ، بأن جعلناه نوعاً واحداً هو الممكن ، انتهى بنا الأمر حتما إلى ما يحيله العقل : من تسلسل العلل ومعلولاتها إلى غير نهاية ، أو إلى وقوع الدور فيها . وإذن لابد من هذه التفرقة ، ولابد من النظر لنفس الوجود الذى للممكن ، والوجود الذى للموجود من ذاته ، ومن ثم نصل إلى وجود موجود من ذاته يكون علة أولى — لا علة وراءها — لوجود الممكن بذاته الواجب الوجود من غيره .

وفى ذلك يقول : بأن كل وجود ؛ فإما واجب ، وإما ممكن . فإن كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب ، وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، فإننا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود ؛ وذلك لأن جملة هذا الممكن المتعدد الأجناس والأنواع والآحاد ، سواء أكانت متناهية ، أو غير متناهية ؛ إما أن تكون واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود .

فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن ، يكون الواجب الوجود متقوماً بممكنات الوجود ، وهذا خلف . وإذا كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة فى الوجود إلى مفيد الوجود ، فإما أن يكون خارجاً منها ، أو داخلا فيها . فإن كان داخلا فيها ، فإما أن يكون واحد منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها ممكن الوجود ، كما هو الفرض ، وهذا خلف أيضاً .

وإما أن يكون ممكن الوجود ، فيكون هو علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة علة أولا لوجود أجزائها ، ومنها هو فهو علة إذاً لوجود نفسه . وهذا إن صح ، فهو من وجه ما نفس المطلوب . فإن كل شىء يكون كافياً فى أن

---

(١) هذا عنوان فصل من فصول النجاة ، ص ٢٠٣ وفيه شرح فى تفصيل ، لانرى ضرورة للاتيان به ، ووجهة نظره واستدلاله .

يوجد ذاته ، فهو واجب الوجود ، مع أننا فرضنا أنه ليس واجب الوجود . وهذا — من ناحية ثالثة — خلف أيضاً .

لم يبق إذاً إلا أن يكون مفيد الوجود هذا خارجاً عن الممكنات ، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة ، فإننا قد جمعنا كل علة ممكنة الوجود فى هذه الجملة ؛ فهى إذاً خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها . ومن ذلك نرى أن الممكنات قد انتهت إلى علة واجبة الوجود ، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية[1] .

ويعيد هذا الاستدلال بإيجاز ، فى كتاب آخر من كتبه ؛ إذ يقول فى بعض إشاراته [2] : « ما حقه فى نفسه الإمكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته ؛ فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن ، فإن صار أحدهما أولى ، فلحضور شىء أو غيبته . فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره . (لأنه) إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً فى ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها » .

ونتيجة هذا المجهود كله من ابن سينا ، فى المواضع التى ذكرناها من كتاباته ، وفى مواضع أخرى أيضاً [3] ، إثبات أن الممكن محتاج للواجب ، فهو يجب عنه حتماً ، قطعاً للدور والتسلسل اللذين يحيلهما العقل ، وبيان أن طريق الخاصة فى إثبات وجود الله هو النظر إلى الوجود نفسه فى الجملة أى وجود الواجب بذاته ، ووجود الممكن بذاته الذى يوجب عقلا أن يكون الوجود الأول علة له[4] .

• • •

رأينا أن الشيخ الرئيس لم يرض لنفسه ، باعتباره فيلسوفاً ، مسلك رجال علم الكلام من الاستدلال على وجود الله وإثباته بآثار هذا الوجود ، وهو وجود

---

(١) النجاة ، بتصرف قليل ص ٢٣٤ .

(٢) الاشارات والتنبيهات ص ٤٠ — ٤١ .

(٣) أنظر مثلا الرسالة العرشية ، الطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٣ هـ ص ٢ — ٣ .

(٤) هذا المسلك فى التدليل على واجب الوجود ، بالنظر إلى الوجود نفسه والتفرقة بين الواجب والممكن ، نجده قبل ابن سينا لدى الفارابى ، انظر عيون المسائل ص ٦٦ طبعة الخانجى بمصر سنة ١٩٠٧ م .

العالم . فانه ، وإن اعتبر أن هذا يصلح دليلا ، جعل الاستدلال به حظ العامة ، أو ضعفاء المتكلمين حسب تعبيره ، كما عرفنا . هؤلاء المتكلمون الذين يستدلون بالمصنوع على الصانع ، أو بالأثر المخلوق على المؤثر الخالق ، بينما يجب أن يستدل بالصانع على المصنوع وبالخالق على المخلوق ، كما هو شأن الفلاسفة ، وهم خاصة أولى العقل والفكر .

ونعتقد أن الخطب فى هذا سهل يسير ؛ فكلا الطريقين – طريق الفلاسفة وطريق المتكلمين – ينتهى إلى أن الحادث لابد له من محدث ، كما يقول المتكلمون ، وإلى أن وجود الممكن – مادام ليس وجوده من ذاته – يستدعى حتما وجود واجب بذاته ، نعنى واجب الوجود وهو الله تعالى خالق كل شىء ، وبه يستمر وجوده .

إلا أن ابن سينا – كما أشرنا من قبل – أعرض عن دليل أرسطو لإثبات المحرك الأول ، وهو الإله ؛ لأنه رآه انتهى به إلى محرك أو إله لا فعل له ، فلم يصدر العالم عنه ، وإن كان يتحرك بدافع الشوق أو المحبة أو العشق نحوه باعتباره غاية له . وقد اضطر ابن سينا ، وهو أرسطى الاتجاه فى الطبيعة وما بعد الطبيعة ، إلى العدول عن رأى أرسطو فى الإله وتصويره له ما رآه من أن القرآن نفسه يصرح بأن الله ليس علة غائية للعالم فحسب ، بل هو علة فاعلة صدر عنها ، ولولاها لما كان ، وأنه لولا عنايته به لما بقى موجوداً طرفة عين . وفى هذا يقول فى بعض ما يقول : « إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد بعده »[1] .

إن الشيخ الرئيس ، حين جعل العالم محتاجاً فى وجوده لله ، ربط بينهما برباط وثيق لا انفصام له ، هو رباط ما بين العلة والمعلول . كما أنه قد استخدم فكرة الواجب بذاته والواجب بغيره ، أى الممكن ، فى التوفيق بين الدين والفلسفة حتى ظن أنه أرضى كلا من هذين الطرفين .

إنه أرضى الفلسفة ؛ إذ استطاع أن يثبت لواجب الوجود كل ما رأى أرسطو إثباته لمحركه الأول من خصائص : الوحدة ، البساطة ، أنه عقل محض ،

---

(١) فاطر ، مكية ٤٠ : ٤١ .

وفعل محض ، أزلى أبدى ألخ ، وإلا لو لم تثبت له هذه الخصائص ، لكان معلولا بغيره ، لا واجب الوجود لذاته . بل قد أفاد من هذه الفكرة فى سبيل إثبات مارأى الدين إثباته لله تعالى من صفات أخرى ، مع بقائه دائماً واحداً بسيطاً من كل وجه ؛ إذ أرجع كل هذه الصفات لذاته على نحو ما فعل المعتزلة وإلا لاحتاج إلى علة بها يكون التركيب ، وقد ثبت أنه واجب الوجود بذاته .

كما أنه قد أرضى الدين ، حين ربط بين الله والعالم برباط العلة والمعلول ، كما ذكرنا من قبل . وإذاً فالعالم مدين بوجوده لله ، مادام لا وجود له من ذاته ، فهو ، وإن كان قديماً ، كما يقول أرسطو ، لقدم علته ، ولضرورة التلازم بين العلة والمعلول وجوداً وعدماً ، لم يوجد من نفسه ، بل هو مخلوق لله ، ودائم أبداً بدوام الله الأزلى الأبدى[1]

ولكن ، هل نجح ابن سينا فى بلوغ الهدف الذى عمل له ، حين جنح إلى هذا التدليل ، وهو التوفيق بين الفلسفة والدين ؟ هذا ما نتركه جانباً ، لأننا لسنا بصدد الحديث عنه فى هذا البحث .

على أن الغزالى كان له بالمرصاد ، فلم يترك له هذا الاستدلال ، وحاول جاهداً أن يبين عدم دلالته على المقصود ، وهو وجود الله تعالى . كما كان الأمر كذلك من بعض النواحى ، بالنسبة لابن رشد ، من بعد الغزالى ؛ إذ رأى أن مسلك ابن سينا فى إثبات المبدأ الأول مسلك جدلى ، لا برهانى . وأنه مع هذا لا يؤدى للمطلوب ، ولذلك لم يرضه فيلسوف الأندلس ، عندما أخذ فى الاستدلال على ما جاء به الدين من عقائد .

موقف ابن رشد من ابن سينا — كما أشرنا إليه من قبل — هو الوقوف بجانبه ضد الغزالى ، إن وافقه فى الرأى ؛ وإلا — إن رآه قد حرف فلسفة أرسطو أو لم يفهمها حق الفهم ، ومن ثم كان الغزالى محقاً فى نقده اللاذع المحق له — نجده يعنى ببيان أن هذا ليس الحق ، أو بعبارة أخرى ليس فلسفة المعلم الأول ، وحينئذ لا يتأخر هو أيضاً عن نقد ابن سينا ، ولكن برفق غالباً ، ثم يعمل

(١) سيجىء هذا مفصلا عند الكلام عن مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، وعن مشكلة خلق الله للعالم أو صدوره عنه .

على تصحيح استدلاله ليؤدى للمطلوب فى المسائل موضوع النزاع . ومن هذه المسألة مسألة وجود الله وإثباته ، التى نحن الآن بصددها .

فى هذه المسألة التى حاول فيها الغزالى بيان عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم ، يقول صاحب « تهافت الفلاسفة » بأن أهل الحق (يريد المتكلمين) رأوا أن العالم حادث ، والحادث لابد له من محدث موجد ، مادام الحادث ضرورة لا يوجد بنفسه ، فثبت وجود الصانع للعالم . وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً ، وهذا المذهب بوضعه متناقض ، فلا نحتاج فيه إلى إبطال[1] .

وهنا نجد أن ابن رشد يقف فى صف الفلاسفة ، ويبين أن مذهب الفلاسفة – ومنهم ابن سينا طبعاً – مفهوم أكثر من المذهب الآخر . إنه يذكر أن الفاعل صنفان : فاعل يستغنى عنه مفعوله ، بعد وجوده منه ، كالبناء بالنسبة للبيت ؛ وفاعل يوجد المفعول أيضاً ، ولكنه لا يظل موجوداً إلا به ، فهو محتاج إليه دائماً . « وهذا الفاعل أشرف وأدخل فى باب الفاعلية من الأول ، لأنه يوجد مفعوله ويحفظه ، والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج (هذا) إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد[2] وإذاً من يلزم فى رأيه من الفلاسفة أن يكون الفعل الصادر عن موجد العالم حادثاً ، قال العالم حادث عن فاعل قديم ؛ ومن يرى أن فعل القديم يجب أن يكون قديماً ؛ قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً ؛ وفعله قديم ، أى لا أول له ، ولا آخر ، لا أنه موجود قديم بذاته[3] .

إلا أن « الشارح » نعنى ابن رشد فيلسوف الأندلس ، وشارح أرسطو ؛ لم ير أن يسير مع ابن سينا فى طريقه الذى رأى أن يثبت به وجود الله ؛ فقد رآه غير منتج للمطلوب ، ولهذا اعترض عليه الغزالى ولم يسلمه للشيخ الرئيس . وهذا الطريق هو التفرقة بين الواجب والممكن ، والاستدلال على الفاعل من نفس الوجود ، أى وجود الواجب ووجود الممكن .

---

(١) تهافت الفلاسفة ، الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣١٩ هـ ، ص ٣٣ .
(٢) تهافت التهافت ، نشر الأب بويج ببيروت سنة ١٩٣٠ م ص ٢٦٤ .
(٣) تهافت التهافت ، ص ٢٦٤ — ٢٦٥ .

يرى ابن رشد أن ابن سينا أخذ طريقه من المتكلمين المسلمين ، ورآه خيراً من طريق القدماء ، أى فلاسفة اليونان ؛ لأنه زعم أنه من جوهر الوجود . إن دليل ابن سينا يقوم ، على ما نعلم ، على التفرقة بين الواجب من ذاته وبين الممكن من ذاته ، وأن العالم بأسره من هذا الضرب الثانى ، وإذاً فهو محتاج فى إيجاده لواجب الوجود من ذاته ، قطعاً للتسلسل والدور اللذين يراهما العقل مستحيلين . « وهذا ، كما يقول ابن رشد ، هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية ، وهو قول جيد ، ليس فيه كذب »[1] .

إلا أن ابن رشد ، بعد هذا ، يرى أن طريق ابن سينا لا ينتهى به إلى ما يريد من إثبات موجود بذاته لا علة له ، يكون العلة الأولى لوجود العالم الممكن بذاته .

ذلك ، بأن قسمة الموجود إلى ما هو ممكن له علة ، بمعنى استواء الوجود وعدمه إليه ، والعلة هى التى ترجح وجوده ، وإلا لم يوجد ، وإلى ما هو غير ممكن ، أى واجب الوجود من ذاته ، قسمة لا تحصر الوجود بما هو موجود[2] . فإن ذاك الذى له علة ينقسم إلى ممكن حقيقى ، أى يمكن أن يوجد وألا يوجد ، وإلى ما هو ضرورى يوجد حتما .

وعلى هذا ، إن فهمنا من الممكن الممكن الحقيقى ، انتهى بنا الأمر إلى ممكن ضرورى ، ولم يفض إلى ضرورى لا علة له ، هو الذى يعنونه بواجب الوجود ؛ لأن الممكنات الحقيقية هى التى يستحيل فيها وجود العلل إلى غير نهاية[3] .

وأما إن فهمنا المراد بالممكن فى دليل ابن سينا على أنه الضرب الثانى من الممكن ، أى الممكن الضرورى كالجرم السماوى عند الفلاسفة فإنه ضرورى الوجود بغيره ، فليس بينا بعد أن تسلسل العلل فيه إلى غير نهاية مستحيل بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة بالحقيقة ، كما ليس بينا بعد أن ها هنا ضرورياً

(١) تهافت التهافت ص ٢٧٦ .
(٢) تهافت التهافت ص ٢٧٩ .
(٣) تهافت التهافت ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .

يحتاج إلى علة[1] . وإذاً فليس كل موجود محتاجاً إلى علة ، ومن ثم لا يثبت وجود واجب الوجود من ذاته ، وأنه ضرورى لوجود كل موجود بإطلاق .

ولهذا الخلل فى طريق ابن سينا ، حين استدل بالتفرقة بين الواجب والممكن ، وجعل تأمل نفس الوجود يؤدى لإثبات وجود الله الموجود من ذاته ، دون أن يلاحظ أن من الممكن ما هو ممكن ضرورى لا تستبين فيها استحالة تسلسل العلل إلى غير نهاية ، كما تستبين فى الممكنات الحقيقية ؛ أمكن الغزالى أن يخرج من مناقشته لدليل الفلاسفة بأنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، ويكون قولهم بهذه التفرقة وإفضائها إلى ذلك تحكماً محضاً ؛ إذ يلزم على هذا أن يكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها[2] .

من أجل ذلك ، ورغبة فى أن يصحح ابن رشد دليل ابن سينا ، ليكون برهاناً منتجاً للمطلوب ، نجده يقول [3] : « إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذى استعمله ابن سينا مخرج برهان ، أن يستعمل هكذا : الموجودات الممكنة لابد لها من علل تتقدم عليها ؛ فإن كانت العلل ممكنة ، لزم أن يكون لها علل ، ومر الأمر إلى غير نهاية . وإن مر الأمر إلى غير نهاية لم يكن هنالك علة ، فلزم وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل ، فلابد أن ينتهى الأمر إلى علة ضرورية . فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية ، لم تخل هذه العلة الضرورية أن تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب ؛ فإن كانت بسبب ، سئل أيضاً فى ذلك السبب . فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية ، فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال ؛ فلابد أن ينتهى الأمر إلى سبب ضرورى بلا سبب أى بنفسه ، وهذا هو واجب الوجود ، فبهذا التفصيل يكون البرهان صحيحاً . وأما إذا خرج المخرج الذى أخرجه ابن سينا ، فليس بصحيح من وجوه ، أحدها ، أن الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم[4] ، وقسمة الموجود أولا فيه إلى ما هو ممكن ، وإلى ما هو غير ممكن ليس بصحيح ، أعنى أنها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود » .

---

(١) تهافت التهافت ص ٢٧٧ وانظر أيضاً ص ٤١٨ .
(٢) تهافت الفلاسفة ص ٣٣ ، ٣٤ .
(٣) تهافت الفلاسفة ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .
(٤) يريد فيا نعتقد أن الممكن منه الممكن الحقيقى ، والممكن الضرورى .

وفيلسوف الأندلس يلح فى أكثر من موضع آخر على خطأ ابن سينا حين قسم الموجود إلى هذين القسمين : ماله علة ، وما لا علة له ، وبهذا جاء ما أثاره الغزالى عليه من اعتراضات وإشكالات .

ومن ثم ، نجد ابن رشد يقول بعد ما تقدم بقليل : « والاختلاف الذى لزم ابن سينا فى هذا القول ، أنه قيل له : إذا قسمت الموجود إلى ممكن الوجود ، وواجب الوجود ، وعنيت بالممكن الوجود ماله علة ، وبالواجب ما ليس له علة ؛ لم يمكنك أن تبرهن على امتناع وجود علل لا نهاية لها ؛ لأنه يلزم من وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التى لا علة لها ، فتكون من جنس واجب الوجود ، لاسيما أنه يجوز عندكم أن يتقوم الأزلى من أسباب لانهاية لها ، كل واحد منها حادث . وإنما عرض لهذا القول هذا الاختلال ، بقسمة الموجود إلى ما لا علة له ، وإلى ماله علة . ولو قسمه على النحو الذى قسمناه ، لم يكن عليه شىء من هذه الاعتراضات[1] » .

هذا ، وابن رشد لايرى فقط أن ابن سينا قد أخطأ حين سلك هذا الطريق لإثبات وجود الله تعالى ، بل قد أخطأ من جهة أخرى ، إذ أتاح للغزالى إلزامه بوجود موجود قديم مع أنه جسم ، كالسموات والعناصر الأربعة ، فإنها بأجسامها وموادها قديمة ، والصور هى التى تتبدل عليها بالكون والاستحالة والفساد ، ومادامت قديمة ، تكون إذاً لا علة لها ؛ لأن العلة لابد منها لما يحدث ، وهذه الأجسام قديمة ، ولا يحدث فيها إلا صورها[2] . وهكذا نرى طريقة ابن سينا فى الاستدلال لإثبات الله تعالى ، بالاستناد إلى فكرة واجب الوجود وممكن الوجود ، لا تؤدى إلى نفى مركب قديم ؛ فإن قوله ، أو استدلاله « إنما يؤدى من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضرورى لا علة له فاعلة ، لا إلى موجود ليس له علة أصلا ؛ لأنه يمكن أن يكون له علة صورية أو مادية[3] » .

وينتهى الغزالى من هذا كله إلى أن يقرر بأن من لا يعتقد حدوث الأجسام لا يصل إلى الاعتقاد فى الله باعتباره صانع العالم وخالقه[4] .

---

(١) تهافت التهافت ص ٢٨٠ .
(٢) تهافت الفلاسفة ص ٥٠ .
(٣) تهافت التهافت ص ٣١٣ .
(٤) تهافت الفلاسفة ص ٥٠ .

من أجل ذلك نرى فيلسوف الأندلس يقر بأن هذا يلزم بلا ريب من سلك طريقة واجب الوجود فى إثبات موجود من ذاته ، وليس جسما ، وهو الله تعالى ، وهى الطريقة التى كان ابن سينا أول من سلكها زاعماً أنها أفضل من طريقة الفلاسفة القدماء .

إن القدماء قد وصلوا إلى إثبات هذا الموجود ، الذى هو مبدأ للكل ، من ناحية الحركة والزمان . لكن الشيخ الرئيس انتهى إلى ذلك ، فيما زعم ، من ناحية النظر فى الوجود وطبيعة الموجود الواجب الوجود والموجود الممكن الوجود ، كما سبق بيانه .

لكن هذه الطريقة كما يقول ابن رشد[1] ، لا تفضى إلى ذلك ، لأن غاية ما ينتفى عن واجب الموجود بحسبها أن يكون مركباً من مادة وصورة ، أى أن يكون له حد. ولكن إذا وضعنا موجوداً مركباً من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض ، كالحال فى العالم وأجزائه ، صدق عليه أنه واجب الوجود. على أننا قد قلنا بأن الطريقة التى سلكها ابن سينا فى إثبات واجب الوجود ليست برهانية ، ولا تفضى إلى المطلوب إلا على النحو الذى قلنا .

وبعد ، إذا كانت طريقة ابن سينا فى إثبات وجود الله تعالى لم ترض فيلسوف الأندلس ، ونالت منه ، ومن الغزالى قبله ، هذا النقد ، فما هى طريقة ابن رشد نفسه ؟

من البديهى أن يسلك فيلسوف الأندلس إلى هذا الغرض سبيل الفلاسفة ، أى إثبات وجود الله من ناحية الحركة والزمان ، أو من ناحية النظر فى الوجود الواجب والوجود الممكن ، على النحو الذى شرحه فى نقده لابن سينا كما تقدم .

إلا أن هذا المسلك الفلسفى النظرى قد يكون فى رأيه أليق بالخواص والفلاسفة وأما غيرهم فلابد أن يكون لهم طريق آخر ، كما هو شأنه فى بحث أكثر العقائد الدينية وما تثير من مشاكل لا يستطيع غير الخاصة النظر فيها من طريق الفلاسفة أصحاب البرهان كما يقول .

وابن رشد قبل أن يعرض لهذا الدليل الذى يصلح للجميع ، أى للعلماء

---

(١) تهافت التهافت ص ٤١٩ — ٤٢٠ .

والجمهور ، أو للخاصة والعامة ، نراه يذكر دليل الأشاعرة من المتكلمين ناقداً له ، لأنه لا يصلح للخاصة ولا للعامة من الناس .

إنه يقول بأن دليل الأشاعرة فى إحدى صوره يقوم على أن العالم حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ، وذلك المحدث هو الله[1]. هذه الطريقة ليست هى الطريقة الشرعية التى نبه الله عليها ، ودعا الناس للإيمان به من قبلها ، لما فى إثبات كل هذه المقدمات من شكوك لبس فى قوة صناعة الكلام الخروج منها ، كما بين ذلك بشىء من التطويل[2].

بعد هذا ، يذكر ابن رشد أن الطريقة التى بها نصل لإثبات وجود الله ولمعرفته ، والتى نبه القرآن إليها ، هى مايسميه «دليل العناية» ثم « دليل الاختراع » .

أما دليل العناية ، فيقوم على أن جميع الموجودات موافقة لوجود الانسان ، فهى إذاً قد وجدت بإيجاد فاعل قاصد مريد لذلك . وأما دليل الاختراع ، فهو يقوم على أن كل شىء من السموات والحيوان والنبات وغير ذلك كله مخترع ، وذلك بدليل المشاهدة فى هذين ، وبدليل حركات السموات التى تدل على أنها مسخرة لنا ، وكل ما كان كذلك فهو مخترع ، وكل مخترع فله مخترع فيصبح من هذين الأصلين أن للعالم فاعلا مخترعاً له[3].

وبعد ذلك ، ساق ابن رشد فى إحكام آيات كثيرة من القرآن يؤيد بها هذين الدليلين وما اشتمل كل منهما من مقدمات ، وأكد لنا أن هاتين الطريقتين هما طريقتا الخواص ، أى العلماء ، وطريقة الجمهور[4] . كما يذكر أن ما بين هذين الفريقين من فرق ، هو الاختلاف بين المعرفتين بالتفصيل ؛ بمعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما يدرك بالحس ، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذين بالحس ما يدرك بالبرهان .

وأخيراً ، ينتهى ابن رشد بأن يقول : بأن هذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية لإثبات وجود الله ولمعرفته ، وهى التى جاءت بها الرسل ، ونزلت بها الكتب المقدسة[5].

(١) أنظر فى هذا — مثلا — الاقتصاد للغزالى ص ١٣ وما بعدها .
(٢) فلسفة ابن رشد ، نشرميلر ، طبعة ميونيخ سنة ١٨٥٩م ص ٢٩ ومابعدها .
(٣) فلسفة ابن رشد ، نشرميلر ، طبعة ميونيخ سنة ١٨٥٩م ص ٤٣ ومابعدها .
(٤) فلسفة ابن رشد ص ٤٦ . (٥) فلسفة ابن رشد ص ٤٦ .

وجود العالم عن الله

هذه مشكلة أثارت خلافاً كثيراً وعنيفاً بين ابن سينا، ومن ذهب مذهبه، وبين المتكلمين الذين يمثلهم الغزالى من ناحية، وبينه وبين ابن رشد من ناحية أخرى. وقد صدر فيها ابن سينا، والفارابى من قبله، عن مبدأين:

(أ) قدم العالم زماناً ما دام قد صدر عن فاعل قديم هو علة تامة لاينقصها شىء من أدوات الفاعلية، وهذه مسألة قدم العالم.

(ب) الواحد واحد من كل وجه، بسيط كل البساطة، فلا يحتمل كثرة مهما يكن شأنها بأى وجه من الوجوه، وإذاً فلا يصدر عنه إلا واحد بطريق الفيض، وعن هذا الواحد يصدر غيره، حتى يتم وجود العالم بجميع مراتبه، وهذه مسألة الفيض أو الصدور.

وابن رشد لا ينازع فى المبدأ الأول الذى ينبنى عليه قدم العالم زماناً، مع حدوثه ذاتاً عن الله تعالى، ولهذا لا نتعرض لبحثها الآن ما دمنا بسبيل بحث ما كان من خلاف بينه وبين الشيخ الرئيس فى الإلهيات.

ولذلك سنقتصر على مشكلة الفيض أو الخلق، مع ما تستلزم هذه المشكلة من أصول ومقدمات لابد منها فى أول الأمر. ويكون هذا كله، عند ابن سينا أولا، ثم عند فيلسوف الأندلس ثانياً، فى صورة تعقيب منه على ما ذهب إليه الشيخ الرئيس وكان سبب هجوم الغزالى بعنف على الفلسفة والفلاسفة جميعاً.

* * *

يبدأ ابن سينا فى هذه المشكلة بتحديد المراد من «الفاعل»، وبأن نسبة «المفعول» إليه. حين يوجد مفعول عن فاعل. لنا أن نفهم أنه قد كان أولا المفعول معدوماً، ثم حصل له وجود. ولكن «ليس للفاعل فى عدمه السابق تأثير، بل تأثيره فى الوجود الذى للمفعول منه، فالمفعول إنما هو مفعول، لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض أن كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل[1]».

(١) النجاة ص ٢١٣.

وإذا فهمنا هذا ، وجب أن نفهم أن الفاعل يكون أفعل ، وكامل القدرة والفاعلية ، إذا فهمنا أن وجود هذا المفعول لم يعرض له بعد عدم سابق كان له موصوفاً به ؛ لأن الذى يفعل دائماً أكمل فاعلية وأثراً من الآخر الذى يفعل فى وقت دون وقت . ولأن الوجود المتصل فى الزمان الذى يثبت للمفعول ، باعتبار أثر الفاعل ، أدل على فاعلية الموجد من الوجود غير المتصل ، أى الذى يسبقه عدم .

والقول بأن المفعول لابد أن يسبقه عدم ، ليس إلا من الأوهام العامية ؛ لما يراه أصحاب هذه الأوهام من أن الشىء المحس لا يوجد إلا بعد أن لم يكن موجوداً ، كالبناء بالنسبة للبناء مثلا ، ولأن الشىء إذا كان موجوداً لا يكون بحاجة لفاعل يوجده ، وإلا كان هذا تحصيلا للحاصل فعلا . ولكن غاب عن هؤلاء جميعاً أنه يجب ألا يقاس الغائب على الشاهد فى فهم معنى : أوجد ، وصنع ، وفعل ، وإلا — كما فهم كثير من المتكلمين — كان العالم بعد وجوده غير محتاج لله تعالى مطلقاً ليدوم وجوده[1].

إذاً ، يجب أن نفهم ألفاظ الإيجاد والصنع والفعل ، إذا أضيفت لله بالنسبة للعالم ، على معنى آخر يغاير معناها إذا أضيفت للفاعل المشاهد ، وبذلك يتضح لنا أنه يصح من الله إيجاد العالم وهو لم يسبقه عدم ، كما يتضح أن العالم — وقد وجد فعلا — محتاج لله تعالى فى وجوده حتى يظل موجوداً .

وإذن يكون من الواضح أيضاً أن معنى إيجاد الله للعالم لا يمكن أن يكون فى حال العدم ، بل فى حال الوجود ، لأن العدم لن يتعلق بالفاعل الذى أوجد المفعول[2] . وفى هذا يقول ابن سينا حرفياً : « إن المفعول الذى نقول إن موجداً يوجده ، لا يخلو : إما أن يوصف بأنه موجد له ومفيد لوجوده فى حال العدم ، أو فى حال الوجود ، أو فى الحالين جميعاً . ومعلوم أنه ليس موجداً له فى حال العدم ، فبطل أن يكون موجداً له فى الحالتين جميعاً ، فبقى أن يكون موجداً له إذ هو موجود »[3] . ولا يصح اعتبار أن لفظ « يوجد »

---

(١) الاشارات ص ٨٥ — ٨٦ .

(٢) الاشارات ص ٩١ ، وشرح الطوسى ص ٢١٧ ، وحاشية الاشارات ص ٩٣ .

(٣) النجاة ص ٢١٣ — ٢١٤ .

قد يوهم وجوداً مستقبلا ليس فى الحال ؛ لأن هذا الإيهام يرتفع متى فهمنا معنى الإيجاد بالنسبة لله القديم الفاعل دائماً وأبداً .

هذا ، ونحن نقول : ان الله هو فاعل العالم ، أى أن العالم وجد عنه ، لا نعنى بذلك أن هذا يكون منه ، كما يكون عن الواحد منا شىء من الأشياء ، أى أنه يقصد إليه لغرض يحصل من وجوده ، ولو كان ذلك الغرض خيرية وجود الشىء على عدمه ؛ فإن الفعل لغرض ، مهما يكن هذا الغرض ، معناه نقص فى الفاعل ، « فإن كل قصد وطلب لشىء ، فهو طلب لمعدوم ، وجوده عند الفاعل ، أولى من وجوده »[1] وهذا ما لا يجوز تصوره فى جانب الله الكامل فى كل شىء ، والذى لا ينقصه شىء .

ومن أجل هذا يكون وجود ما يوجد عن الله على سبيل لزوم وتبع لوجوده ، فليس وجود ما خلق الله من شىء لشىء آخر غيره ، فهو « فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته ، ولأن كون ما يكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم[2] » .

على أنه ما ينبغى لنا أن نفهم من ذلك أن العالم وجد عن الله على سبيل الطبع ، لا لإرادة منه ، وإلا كان مكرهاً غير مريد ولا مختار . إن الشيخ الرئيس وهو يعرف ما فى القرآن من آيات تثبت له الإرادة والاختيار ، فضلا عن أنه ليس من الممكن تصور إله غير مريد ولا مختار ؛ حريص كل الحرص على أن يكون ذلك لله تعالى ؛ ولهذا نجده يقول حرفياً : « وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضا منه . وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته ، فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه ، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلا محضاً ومبدأ أولا . وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه ، وليس فى ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه ، وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير ، وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها[3] » .

(١) النجاة ص ٢٦٩ .
(٢) النجاة ص ٢٧٤ — ٢٧٥ .
(٣) النجاة ص ٢٧٤ .

وواضح من هذا الأصل عند ابن سينا ، أو هذا الفهم لله وصدور العالم عنه ، أن العالم يجب أن يكون قديماً قدم علته ، وملازماً لها أزلا فى الوجود ، ودائماً وجوده دوام وجودها أبداً . وإذن لا يمكن أن يكون العالم حادثاً ، وإلا لاعترى ذات الله تعالى التغير ، والله منزه عن التغير والإمكان ، بينما القول بقدم العالم يحقق له الكمال فى الفعل — بأن يكون أزلا ودائماً — كما أن الكمال محقق له فى كل شىء آخر ومن كل ناحية .

بل إن لنا أن نرى من ذلك أن القول بقدم العالم وفيضه على هذا النحو ، هو الذى يتفق والدين الذى يحتم نسبة كل كمال لله ، ولاشك أن من الكمال أن يكون الله فاعلا أزلا ودائماً فى كل الأزمان ، لا فى زمان دون زمان ، ولاسيما وهو جواد محض من شأنه الفعل دائماً . وهكذا لا تتفق فكرة قدم العالم وفيضه أزلا عن الله تعالى مع الدين فحسب ، بل إن الدين يتطلب القول بها حتما ، حتى لا ينسب لله شىء من النقص أو التعطيل(١) .

على أن هناك فرقاً كبيراً جداً بين العالم والله تعالى ، وإن كان العالم قديماً فى وجوده . هذا الفرق هو الفرق بين العلة التى هى سبب وجود معلولها وبقائه ، فإن قدم العالم قدم زمانى ، أى فى الوجود ، بينما هو غير قديم واجب الوجود بحسب ذاته ، إذ لا وجود له إلا بوجود علته وهى المبدأ الأول . لكن الله ، تعالى علواً كبيراً ، هو القديم ذاتاً وزماناً ، وهو سبب وجود كل موجود ، والعالم مفعول له ككل موجود آخر .

فإن كان لابد من وصف العالم بالحدوث من ناحية الذات ، مع قدمه من ناحية الزمان ، فلا بأس ولا مشاحة فى الاصطلاح . وفى هذا يقول ابن

---

(١) القول بقدم العالم هو قول الفلاسفة ، ونجده مبثوثا فى كل كتاباتهم ؛ لأن أصولهم التى صدروا عنها تقتضيه كما زعموا .

ولسنا الآن — كما ذكرنا من قبل ، بصدد بحث هذه المسألة ، ولكن انظر فضلا عما تقدم الاشارات والتنبيهات ص ١١٠ — ١١٢ ، ١٢٥ ، وشرح الطوسى لهذه المواضع منها . وهذا كله علاوة على ما جاء فى ذلك فى تهافت الفلاسفة للغزالى خاصاً بهذه المسألة ، التى هى أولى مسائل الكتاب . وانظر أيضاً ، النجاة ص٣٢٣ فى بيان الحدوث الذاتى مع القدم الزمانى .

سينا[1] : « وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال فى كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد أن يكون سرمداً ؛ فإن لم يسم هذا مفعولا ، بسبب أنه لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة فى الأسماء بعد ظهور المعنى » . وإذاً ، العالم قديم زماناً ، وهو مع هذا مفعول لله تعالى .

والآن ، بعد ما تقدم كله ، هل العالم وهو قديم زماناً ، وقد فاض عن الله أزلا ، قد فاض كله عنه دفعة واحدة أو بالتدريج ، أو فاض بعضه عنه مباشرة ، وبعضه فاض عن بعض بعد ذلك ، فيكون هذا الضرب قد وجد عن الله بطريق غير مباشر أى بالوساطة ؟

هنا لا يتردد الشيخ الرئيس فى أن يقول : بأن العالم لم يصدر كله دفعة واحدة عن الأول ، بعد الذى صدر عنه لذاته أولا موجود واحد غير مادى بأى وجه ، ثم صدر باقى الموجودات عنه بالواسطة ، أى بعضها عن بعض ، وإن كان المبدأ الأول هو المصدر والسبب الأخير لها جميعاً ؛ ومن ثم ، نجد هذه القضية : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، لا يتردد ابن سينا فى تأكيدها فى أكثر من موضع من كتاباته : فى الشفاء ، والنجاة ، والإشارات ، والتنبيهات والرسالة العرشية وغير هذه الكتب كلها .

إنه يقول : « فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه ، وهى المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر . والجهة والحكم الذى منه يلزم هذا الشيء ، ليست الجهة والحكم الذى يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره . فإن لزم عنه شيئان متباينان بالقوام ، أو شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة ، ألزما معاً ؛ فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته . وتانك الجهتان ؛ إذا كانتا فى ذاته ، بل لازمتين لذاته ، فالسؤال فى لزومهما ثابت حتى يكونا فى ذاته ، فيكون ذاته منقسما بالمعنى ، وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده . فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا فى المادة ؛ فليس شيء من الأجسام ، ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام معلولا

---

(١) الاشارات والتنبيهات ص ١١٢ .

قريباً له ، بل المعلول الأول عقل محض ، لأنه صورة لا فى مادة ، وهو أول العقول المفارقة التى عددناها ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق »[1] .

إذاً ، الذى جعل الشيخ الرئيس يحتم عقلا أن يكون الصادر الأول عن الله موجوداً واحداً لا أكثر ، هو منع التكثر فى ذاته ، إذ صدور اثنين ولزومهما معاً عن ذاته ، يوجب أن يكون صدور أحدهما عنه من جهة غير الجهة التى بها يصدر الآخر ، وذلك يستلزم التكثر فى ذاته ، وهو أمر ممنوع بين الاستحالة ، لأنه واحد بسيط من كل وجه .

من أجل ذلك ، نراه يقول فى موضع آخر : « فقد عرفت أنه واجب الوجود ، وأنه واحد ، وأنه ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضى الأفعال المختلفة ، بل الفعل آثار كمال ذاته ، وإذا كان كذلك ، ففعله الأول واحد ، لأنه لو صدر عنه اثنان ، لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين ، لأن الاثنينية فى الفعل تقتضى الاثنينية فى الفاعل . والذى يفعل لذاته ، إن كانت ذاته واحدة فلا يصدر منها إلا واحد ، وإن كانت فيه اثنية فيكون مركباً ، وقد بينا استحالة ذلك . فيلزم ألا يكون الصادر الأول عنه جسما ، لأن كل جسم مركب من الهيولى والصورة ، وهما محتاجان إلى علتين ، أو علة ذات اعتبارين ، وإذا كان كذلك استحال صدورهما من الله تعالى ، لما ثبت أنه ليس فيه تركيب أصلا . فإذاً ، الصادر الأول منه غير جسم ، فهو إذاً جوهر مجرد ، وهو العقل الأول . والشرع الحق قد ورد بتقرير ذلك ، فإنه عليه السلام قال : « أول ما خلق الله العقل[2] » .

وبعد أن تقرر عند ابن سينا ، أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، منعاً للتكثر فى الذات ، كان لابد من وسائط كثيرة بين الله والعالم ليصح صدور الموجودات الأخرى ، وبخاصة أن فى هذه الموجودات ما هو جسم أو متصل

---

(١) النجاة ص ٢٧٥ ، وانظر أيضاً ص ٢٧٦ حيث يقول : « فواجب أن يكون المعلوم الأول صورة غير عادية أصلا ، بل عقلا » .

(٢) الرسالة العرشية ص ١٥ .

بجسم ، والأول عقل محض لا يمكن أن يكون عنه مباشرة موجودات من هذا الجنس .

وهذه الموجودات متى صدرت عن الأول على الترتيب المعلوم ، وبسبب هذه الوسائط المتدرجة من أدنى إلى أعلى ، تكون كلها قد صدرت في الواقع ونفس الأمر عن الأول فهو موجد كل شيء بلا ريب . والقول بذلك ليس فيه أي نقص لله باعتباره فاعلا وموجداً ، مادام هو السبب الأول الذي ترجع إليه الأسباب الأخرى جميعاً .

ولهذا نجد ابن سينا يقول ما نصه : « ونحن إذا قلنا هذا الفعل صادر عنه بسبب ، والسبب منه أيضاً ، فلا نقص في فاعليته ، بل الكل صادر منه وبه وإليه . فإذاً ، الموجودات صدرت عنه على ترتيب معلوم ، ووسائط لا يجوز أن يتقدم ما هو متأخر ، ولا يتأخر ما هو متقدم ، وهو المقدم والمؤخر. نعم ، الموجود الأول الذي صدر عنه (مباشرة) أشرف ، وينزل من الأشرف إلى الأدنى حتى ينتهي إلى الأخس . فالأول عقل ، ثم نفس ، ثم جرم السماء ، ثم مواد العناصر وصورها ، فموادها مشتركة وصورها مختلفة . ثم يترقى من الأخس إلى الأشرف فالأشرف ، حتى ينتهي إلى الدرجة التي توازي درجة العقل ؛ فهو ، لهذا الإبداء والإعادة ، مبدئ ومعيد[1] » .

وفي موضع آخر[2] نجد الشيخ الرئيس يزيد هذه المسألة إيضاحاً ، إذ يذكر أنه بما أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد بما هو واحد ، فيجب أن تكون الأجسام قد صدرت عن المبدعات الأولى لما فيها من الاثنينية ضرورة ، أو من الكثرة على أي وجه تكون هذه الكثرة . وليست الكثرة في العقول المفارقة ، وهي المبدعات الأولى ، إلا لأن المعلول بذاته ممكن الوجود ، بينما هو واجب الوجود من ناحية الأول ، ووجوب الوجود هذا يكون له بما أنه عقل يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة . وإذاً يجب أن يكون فيه من الكثرة معنى [عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها ، وعقله وجوب وجود عن الأول] وعقله

---

(١) الرسالة العرشية ص ١٥ — ١٦ .

(٢) النجاة ص ٢٧٦ — ٢٧٨ .

الأول نفسه . وهذه الكثرة ، بهذه الاعتبارات لم تجئ لأول موجود عن الأول ؛ فإن كون وجوده ممكناً هو أن له من ناحية ذاته ، لا من ناحية المبدأ الأول وبسببه ، بل الذى له عن هذا المبدأ الأول هو وجوب وجوده . على أن هذه الكثرة التى توجد فى المعلول والموجود الأول ، كثرة يستلزمها وجوب وجوده عن المبدأ الأول . وليس من الممنوع أن يوجد عن شىء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها كثرة إضافية ليست فى أول وجوده . بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد آخر ، ثم يكون عن هذا الواحد الآخر ، لما يلزمه من حكم وحال أو صفة أو معلول ، كثرة كلها تلزم ذاته .

يجب إذاً ، أن يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لكون وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى . ولولا هذه الكثرة لكان من غير الممكن أن يوجد عنها إلا وحدة ، أى لم يكن ممكناً أن يوجد عنها جسم .

وقد تبين لنا فى موضع آخر أن العقول المفارقة كثيرة العدد ، فلا يمكن أن تكون موجودة معاً عن المبدأ الأول ، بل يجب أن يكون أعلاها مرتبة هو وحده الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل وعقل .

ولأن تحت كل عقل ، فى ترتيب الموجودات فلكا بمادته وصورته التى هى نفسه ، وعقلا دونه فى هذا الترتيب ، فيجب أن يكون تحت كل عقل ثلاثة أشياء فى الوجود . وهذه الأشياء ، أو هذه الموجودات ، الثلاثة ، يجب أن يكون مرد إمكان وجودها عن ذلك العقل الأول هو إمكان التثليث الموجود فيه.

وبما أنه من الثابت من جهات كثيرة أن الأفضل يتبع الأفضل ، أو أن الأفضل يكون فى الوجود عن الأفضل ، يجب أن يكون عن العقل الأول — بسبب عقله المبدأ الأول — وجود عقل تحته ، ثم — بسبب عقله ذاته — وجود نفس الفلك الأقصى وهى صورته وكماله ، وأخيراً — بسبب ما فيه من إمكان الوجود — وجود جرم أو جسم الفلك الأقصى . وكذلك الحال فى عقل عقل وفلك فلك ، إلى نهاية العقول والأفلاك . حتى يصل الوجود إلى العقل الفعال الذى إليه تدبير أنفسنا ، أى العالم الذى هو حشو القمر ، وبه تنتهى سلسلة المبدعات أو الموجودات ، مادمنا قد وصلنا إلى عالم العناصر ، أى عالم الكون والفساد .

* * *

هذا ، هو رأى ابن سينا فى مشكلة خلق العالم ، أو صدوره عن الله على النحو الذى وصف. وهو رأى استوجب نقد الغزالى اللاذع ، وتجريحه الشديدة وهجومه العنيف على الفلسفة والفلاسفة المسلمين جميعاً . إذ رآه يجر ، فيما يجر إليه من ضلالات ، إلى القول بقدم العالم وسلب الإرادة والاختيار عن الله ، مادام العالم يصدر عنه فى الأزل صدوراً لازماً ، لا محيد عنه . لأن أحد الطرفين علة للآخر ، والعلة تستتبع معلولها ، ويلازمها حتما فى الوجود .

ومع أن ابن رشد يقول بقدم العالم الزمانى ، مثله مثل ابن سينا والفارابى ؛ هل رضى مسلك ابن سينا فى تفسير مشكلة العالم ؟ وهل صدر فى تفسيرها عما صدر عنه ابن سينا والفارابى من قبله ، من أن الواحد لا يصدر عنه أولا بذاته إلا واحد ، هو العقل الأول ، ثم تتوالى سلسلة الموجودات فى الصدور عن الله بوسائط مختلفة عديدة ، حتى تنتهى هذه الموجودات بوجود عالم العناصر الذى نعيش فيه ؟

إن ابن رشد لم يرض هذا الأصل الذى صدر عنه ابن سينا فى تفسير وجود العالم عن الله ، وبعبارة أخرى فهمه لقضية أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؛ بل قد خطأه ولامه اللوم الشديد على اتخاذه هذا الأصل ، وفهمه له هذا الفهم ، وسلوكه المسلك الذى سلكه ، فاستوجب هجوم الغزالى العنيف على الفلاسفة جميعاً .

ولنأخذ الآن ، بعد هذا التعميم ، فى شىء من التفصيل ؛ لنعرف الرأى الذى ذهب إليه فيلسوف الأندلس ، والطريق الذى سلكه لبيان كيفية صدور العالم — المعقول والمحسوس — على ما فيه من تعدد وكثرة . ومن ذلك نعرف أن ما ذهب إليه فى هذه المسألة هو مذهب الفلاسفة القدماء ، فهم من أجل هذا لا يستحقون شيئاً من نقد الغزالى ، بل الذى يستحقه هو الفارابى وابن سينا إذ ذهبا هنا إلى ما لم يذهب إليه أحد من أولئك الفلاسفة .

بدأ ابن رشد ، فى بحث هذه المسألة ، بالإشارة إلى ما انتهى إليه الغزالى فى فصل من تهافته ، بأنه يستحيل أن يكون العالم مخلوقاً لله تعالى عند الفلاسفة ، حين قرروا بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وبما أن المبدأ واحد من كل

وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم[1] .

وابن رشد ، حين قرأ هذا الكلام للغزالى ، أحس بما فيه من قوة وحق ، وأحس مع هذا بأنه فهم قضية : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » فهماً خطأ ، كما كان من ابن سينا ، فحاول أن يبين كيف يجب أن تفهم هذه القضية ، وأن يعرفنا أن الشيخ الرئيس وصل بفهمه لها إلى ما لم يره أحد من الفلاسفة القدامى تقريباً ، وبخاصة أرسطو المعلم الأول . حتى إذا تم لصاحب « تهافت التهافت » ما يريد أعلن فى قوة خطأ ابن سينا والغزالى معاً ، ثم انتهى ببيان رأيه فى كيفية خلق العالم بما فيه من الكثرة والتعدد عن الله بلا واسطة ، وبذلك لا يستهدف بحال ما لما كان من الغزالى وأمثاله من نقد شديد عنيف .

إن فيلسوف الأندلس ، وقاضى قضاة قرطبة ، يقرر من أول الأمر بأن هنالك فرقاً كبيراً بين الفاعل الأول ، وبين الفاعل المشاهد ؛ وهذا الفرق متى لاحظناه استقام الأمر والتفكير . وبان لنا الرأى الصحيح فى مشكلة خلق الله للعالم ، وصدوره عنه بلا توسط شىء من مخلوقاته .

إنه يقول : بأن هذه القضية القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هى قضية اتفق عليها القدماء من الفلاسفة حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم . إذ قد استقر رأى الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع ، وأن الواحد يجب ألا يصدر عنه إلا واحد . فلما استقر عندهم هذان الأصلان ، طلبوا من أين جاءت الكثرة إذاً فى العالم على ما هو مشاهد ومعروف ؟ وذلك بعد أن بطل عندهم الرأى الأقدم من هذا ، وهو أن المبادئ الأولى اثنان : أحدهما للخير والآخر للشر[2] .

فى تفسير وجود هذه الكثرة عن الفاعل الواحد ، اختلف هؤلاء الفلاسفة ؛ فنهم من رأى أن مرجعها للهيولى ، ومنهم من أرجعها لما فى الفاعل الواحد من آلات ، ومنهم من أرجعها للمتوسطات بين الأول وهذا العالم . وهذا هو

---

(١) تهافت التهافت ص ١٧٣ ، وانظر تهافت الفلاسفة ص ٢٧ .

(٢) تهافت التهافت ص ١٧٦ .

رأى أفلاطون ، وهو أقنع هذه الآراء كما يقول ابن رشد . لكنه يقول بعد ذلك : « وأما المشهور اليوم فهو ضد هذا ، وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدوراً أولا جميع الموجودات المتغايرة » .

والذى جعل الفارابى وأمثاله يقعون فى الخطأ ، حتى ألزمهم الغزالى بأن يستحيل أن يكون الله هو موجد العالم ، على أصلهم الذى صدروا عنه ، هو أنهم لم يفرقوا بين الله الفاعل لكل شىء ، وبين الفاعل المشاهد الذى لا يمكنه أن يفعل – بدون واسطة – إلا مفعولا واحداً ، وفى هذا يقول[1] :

« وأما الفلاسفة من أهل الإسلام ، كأبى نصر الفارابى وابن سينا ، فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً ، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه[2] » .

وإذا كان ابن رشد ، يرى صحة قضية أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ولكنه يخطئ فهم الفارابى وابن سينا لها ؛ فما هو توجيهه لها ، حتى لا يلزمه ما لزم سلفيه الكبيرين ، وحتى تفهم مع ذلك وجود الكثرة عن الله الواحد ؟

هذا الفهم ، وهو فى رأيه ما يعنيه المعلم الأول يقوم على تحقيق أن العالم لا يقوم وجوده إلا بارتباط بعضه مع بعض ، فوجوده تابع لهذا الارتباط ، ومعطى الرباط هو معطى الوجود . وهذا الارتباط يكون بمعنى واحد فيه ، ويلزم عن واحد قائم بذاته هو الفاعل الخالق الأول . فاذاً لا يكون عن هذا الفاعل الواحد إلا هذا المعنى الواحد ، الذى به يكون العالم ، وتكون وحدته بالترابط الذى يكون بين أجزائه . وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة فى موجود موجود وجود ذلك الموجود ومن ثم تكون الكثرة[3] .

وبعد ذلك الإيضاح يقول ما نصه : « وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول ، وقال : إن العالم واحد صدر عن واحد ، وإن

---

(١) تهافت التهافت ص ١٧٨ .
(٢) تهافت التهافت ص ١٧٩ .
(٣) تهافت التهافت ص ١٨٠ – ١٨١ ، وانظر أيضاً ص ٢٠٩ ومابعدها .

الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة . ولما لم يكن من قبله وقف على هذا ، ولعسر هذا المعنى لم يفهمه كثير ممن جاء بعده كما ذكرنا[١] » .

رحم الله ابن رشد ؛ إن المعنى الذى فسر به القضية — موضوع النزاع — دقيق وعسير الفهم حقاً . وقد يكون لابن سينا العذر فى عزوفه عنه . ومع هذا ، كيف نستطيع تفسير الكثرة فى العالم وصدورها عن الله الواحد ، ببيان أن فى العالم « وحدة » جعلها الله سبب ارتباط بعضه ببعض ، بينما هذه « الوحدة » وما يكون عنها من « ارتباط » لا تنسينا أن فى العالم كثرة حقاً ؟

على أن صاحب « تهافت التهافت » يمضى فى فهمه ، ويرتب عليه ما يجب أن يكون له من نتيجة ، فيقول : « وإذا كان ذلك كذلك ، فبين أن ها هنا موجوداً واحداً ، تفيض عنه قوة واحدة ، بها توجد جميع الموجودات . ولأنها (يريد الموجودات) كثيرة ، فاذاً عن الواحد بما هو واحد ، وجب أن توجد الكثرة أو تصدر أو كيف ما شئت أن تقول . وهذا هو معنى قوله (يريد : أرسطو) . وذلك بخلاف من ظن من قال إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (أى بالمعنى الذى فهمه ابن سينا) ؛ فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء ؛ فعليك أن تتبين قولهم هذا ، هل هو برهانى أم لا ، أعنى فى كتب القدماء ، لا فى كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهى (يريد طبعاً : الفلسفة الإلهية) حتى صار ظنياً[٢] » .

ولا يكتفى ابن رشد بهذا القدر فى لوم ابن سينا وأمثاله على ما فهموه من هذه القضية ، فجعلوا الفلسفة والفلاسفة هدفاً لحملة الغزالى ، بل نراه يقول فى موضع آخر : « فما أكذب هذه القضية : إن الواحد لا يصنع إلا واحداً إذا فهم منه ما فهم ابن سينا وأبو نصر وأبو حامد فى المشكاة ؛ فإنه عول على مذهبهم فى المبدأ الأول[٣] » .

ثم يقول : « والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبى نصر وابن سينا ، لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول

---

(١) نفسه ١٨١ .
(٢) نفسه ١٨١ — ١٨٢ .
(٣) نفسه ٢٤٤ — ٢٤٥ .

إلى الفلاسفة »[1] وينتهى بأن يقول ، وهو حنق على الفارابى وابن سينا ساخر منهما : « وهذه[2] كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين ، وهى كلها دخيلة على الفلسفة ، ليست جارية على أصولهم . وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطابى فضلا عن الجدل : ولذلك يحق ما يقول : أبو حامد فى غير ما موضع من كتبه ، إن علومهم الإلهية هى ظنية[3] » .

والغزالى فى رأى ابن رشد لم يبلغ من العلم والبصر بالفلسفة أن يفهم ما أراده أرسطو من القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وسبب هذا أنه لم يعرف الفلسفة إلا من خلال ما كتبه الفارابى وابن سينا ، فجاءه القصور من هذه الناحية . وقد اهتبل فرصة وقوع ابن سينا فى فهم خاطئ لهذا القول ، فرد عليه بعنف ، وبين ما فى هذا القول من سخف ، وما يلزمه من محالات .

وفى هذا يقول فيلسوف قرطبة : « وأبو حامد لما ظفر ها هنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ، ولم يجد مجيباً يجاوبه بجواب صحيح ، سر بذلك وكثر المحالات اللازمة لهم ، وكل مجر بالخلاء يسر ؛ ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به ، **وأصل** فساد هذا الوضع قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد »[4] ، أى على ما فهمه الفارابى وابن سينا.

ولو أن ابن سينا ، ومن قبله الفارابى ، فهم قول القدماء على وجهه الحق. لما لزمهم إلزامات الغزالى . بينما حين نفهم ما فهم ابن رشد ، وهو ما أراده المعلم الأول ، لعرفنا : « أن القضية القائلة إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية صادقة ، وأن الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضاً[5] » .

هذا ، أما مذهب ابن سينا فى صدور العالم عن الله بطريق الفيض أو الوساطة ، وهو المذهب الذى يعتبر نتيجة طبيعية منطقية لما فهمه من قول :

---

(١) تهافت التهافت ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .

(٢) يريد كلامهم فى هذه القضية ، وفيما أدى إليه من وجود الممكن بذاته الواجب بغيره .

(٣) تهافت التهافت ص ٢٤٦ .

(٤) نفسه ص ٢٤٩ — ٢٥٠ .

(٥) نفسه ص ٢٥٠ .

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، على الترتيب الذى عرفناه فيما تقدم ، فهو مذهب يرفضه ابن رشد رفضاً لا هوادة فيه ، ويصرح بأن الغزالى كان على حق فيما وصفه به من السخف والحمق ، وأنه هذيان نائم أو مختلط العقل . وينتهى من هذا كله إلى التأكيد بأن هذا المذهب لا يعرفه الفلاسفة اليونان ، فهو تخرص عليهم ، واختراع لم يقله أحد قبل الفارابى وابن سينا ، فضلوا به وأضلوا الكثيرين من مفكرى الاسلام .

يرى ابن سينا ، كما نعرف ، أن المخلوقات فاض بعضها عن بعض . إن الله لم يصدر عنه مباشرة بلا واسطة إلا موجود واحد ، هو العقل الأول ، ثم فاض بطريق اللزوم عن هذا العقل الأول عقل ثان ونفس الفلك الأقصى وهو السماء التاسعة وجرم هذا الفلك الأقصى ، ثم فاض عن هذا العقل الثانى ثلاثة موجودات أخرى : عقل ثالث ونفس فلك آخر وجرمه ، وهكذا حتى وصل الفيض إلى وجود العقل الفعال الذى لزم عنه حشو فلك القمر وهو عالم العناصر الذى نعيش فيه . وقد لجأ ابن سينا للقول بذلك ، ليستطيع تعليل وجود الكثرة عن الله الواحد الأحد من كل وجه على ما تبينا من قبل[1] .

وهنا يقول الغزالى ، حاكماً على هذا الرأى ، وفى مفتتح رده عليه : « بأن ماذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات . لو حكاه الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ، أو أورد جنسه فى الفقهيات – التى قصارى المطلب فيها تخمينات – لقيل : إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون[2] » .

وابن رشد ، وإن أعرب عن ألمه من تقبل تفكير الفلاسفة بمثل هذه التعبيرات يذكر أن « هذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وأبى نصر وغيره[3] » .

ومذهب القوم أى الفلاسفة القدماء هنا أن للأجرام السماوية مبادىء تحركها أو تتحرك بأمرها ، وهذه المبادئ موجودات مفارقة للمادة ، والسماوات تتحرك إليها على سبيل الطاعة والمحبة لها ، وأن الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول

(١) وانظر تهافت الفلاسفة ص ٢٨ .
(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٩ ، تهافت التهافت ص ١٩٤ .
(٣) نفسه ص ١٨٤ .

سبحانه وتعالى ، وأن بهذا الأمر قامت السماوات والأرض . » كما أن بأمر الملك الأول فى المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من أمور المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس ، كما قال سبحانه : وأوحى فى كل سماء أمرها[1] » .

هذا هو رأى القوم الأولين فى حركات السماوات عن مبادئها المفارقة للمادة « وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها عن بعض ، فهو شىء لا يعرفه القوم . وإنما الذى عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام ، كما قال سبحانه : وما منا إلا له مقام معلوم . وأن الارتباط الذى بينها هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض ، وجميعها عن المبدأ الأول . وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق فى ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط . . . وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف . فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم[2] » أى من غير أن تلحق به الشناعات التى لزمته ممن سمع تفصيله على النحو الذى فهمه ابن سينا وأمثاله .

ابن رشد يقول إذاً « بالفيض » ولكن على نحو آخر مما فهم المعلم الثانى والشيخ الرئيس .

إن هذين يقولان بفيض الموجودات كلها عن الله ، ولكن بعضها مباشرة ، وبعضها بالواسطة ، ويحددان عدد ما يفيض عن كل مبدأ من المبادئ المفارقة ، فيجعلان العقول بعد المبدأ الأول عشرة والأفلاك تسعة[3] ، وهذا ما لا يقوم عليه دليل ، ولا يعرف فى كتب القدماء .

وأما ابن رشد ، فيرى أن جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة قد فاضت ووجدت عن المبدأ الأول ، وأن العالم وجد كله بقوة واحدة جعلها الله سارية فيه ؛ فصار بأسره شيئاً واحداً يؤم فعلا واحداً . ولولا ذلك لما كان نظام وترتيب

(١) تهافت التهافت ص ١٨٥ — ١٨٦ .
(٢) تهافت التهافت ص ١٨٦ — ١٨٧ .
(٣) تهافت الفلاسفة ص ٨٢ ، فضلا عما سبق من ذلك فى النجاة والرسالة لابن سينا .

وعلى هذا يصح القول : بأن الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه ، كما قال سبحانه : إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا . . . الآية .

وليس يلزم – كما يقول ابن رشد أيضاً – من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة ، كما ظن من قال إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولا واحد ، ثم فاض عن ذلك الواحد كثرة ؛ فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبه الفاعل الذي في غير هيولى بالفاعل الذي في الهيولى ، أي الفاعل الغائب العقل المحض والفاعل المشاهد . ومن هذا يستبين لنا جواز صدور الكثرة عن الواحد من غير واسطة على خلاف رأي ابن سينا(١) .

ويزيد فيلسوف الأندلس الأمر وضوحاً بمقارنة يعقدها بين العالم المتعدد الأجزاء والمدينة المتعددة الرياسات ، مع أن كلا من تلك الأجزاء وهذه الرياسات تعود إلى مبدأ أول واحد هو موجد الكل .

إنه يقول بأن العالم أشبه شيء عند الفلاسفة اليونان بالمدينة الواحدة . وذلك أنه كما أن المدينة تقوم برئيس واحد تحته رياسات كثيرة هي من إيجاده ، كذلك الأمر في العالم . وذلك ، أنه كما أن سائر الرياسات التي في المدينة ترجع للرئيس الأول من جهة أنه هو الموجب لكل منها على ما خلقت له من غايات ، وأنه الذي يقوم على ترتيب الأفعال المؤدية لتلك الغايات ؛ فكذلك الأمر بالنسبة للرياسة الأولى للعالم مع سائر الرياسات . وبما أن المبدأ الأول هو الذي يعطي سائر المبادىء المفارقة للمادة الغاية التي كانت من أجلها ، فهو الذي يعطيها الوجود ، وهو الفاعل لها جميعها ، كما أنه كذلك بالنسبة لسائر الموجودات(٢) .

ونرى أن نختم هذه الناحية من مشكلة خلق العالم أو فيضه وصدوره أزلا عن الله تعالى ، بأن نشير إشارة أخيرة إلى أن ابن رشد يؤكد مرة أخرى – بعد ما سبق له من ذلك مراراً – بأن الكلام فيما صدر عن العقول بسبب تعقل كل منها لمبدئه ونفسه ، ومن أنه ممكن الوجود في ذاته وواجبه عن غيره ، شيء قد انفرد به ابن سينا ، ومن قبله الفارابي ، ثم جاء الغزالي وحكاه عن الفلاسفة وتجرد للرد عليه ؛ ليوهم أنه رد على جميعهم .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٣٠ .
(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٣١ – ٢٣٢ .

وهذا الرد فى الفيض على تلك الصورة تعمق ممن قاله فى الهوس ، كما قال بحق الغزالى[1] .

ومن ذلك كله ، يتبين لنا مقدار ما كان عليه ابن رشد من تحر للحق يلتمسه حيث كان ، ويعترف به لصاحبه ، وإن كان عدو الفلسفة اللدود حجة الإسلام الإمام الغزالى .

نتيجـــة

ننتهى من هذا البحث إلى أن فيلسوف قرطبة لم يكن من رأى ابن سينا فى الطريق الذى سلكه لإثبات وجود الله تعالى ، ولا فى تفسيره صدور الكثرة عن الله وهو واحد من كل وجه .

١ – إنه لم يوافقه فى طريقه لإثبات وجود الله ، هذا الطريق الذى أقامه على تأمل نفس الوجود والتفرقة بين الوجود الواجب والوجود الممكن ، وعلى أنه لابد من إثبات موجود أول واجب بذاته لا بغيره قطعاً للتسلسل إلى غير نهاية .

هذا الطريق الذى سلكه ابن سينا لا يؤدى فى رأى ابن رشد نصير الفلسفة التى كاد يصرعها الغزالى، لأنه لا يؤدى إلى ما يريد من إثبات موجود بذاته لا علة له ويكون علة لكل موجود . ولهذا كان سهلا على الغزالى أن يوجه إليه ما شاء له عقله الجبار من نقد وردود وإلزامات .

وينتهى ابن رشد فى هذه المسألة بمحاولة تصحيح استدلال ابن سينا ، حتى لا يرد عليه إلزامات حجة الإسلام ثم بالقول بأن من الخير للجميع إثبات وجود الله تعالى بما سماه دليل العناية ودليل الاختراع .

٢ – وفى مشكلة الفيض ، يعنى فيض الموجودات عن الله بوسائط كثيرة ، ليكون هذا تفسيراً لصدور الكثرة عنه وهو واحد من كل وجه ، نرى فيلسوف الأندلس ينقض الأصل الذى صدر عنه ابن سينا هنا من أساسه نعنى قوله بأن الواحد لايصدر عنه إلا واحد، على النحو الذى فيه من هذه القضية ببيان أن هذا ليس فى شىء من رأى أرسطو المعلم الأول .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٣٧ .

على أن ابن رشد يوافق – كما رأينا – على هذه القضية ، ثم يفسرها تفسيراً يرجع فيه إلى أرسطو كما يقول ، وبذلك يتفادى اعتراضات الغزالى وإلزاماته لابن سينا والفارابى ثم ينتهى إلى أن الواحد يصدر عنه بلا واسطة الواحد والكثير أيضاً .

على أنه ، لم يستطع ابن سينا ولا ابن رشد أن يفرا مما قال الغزالى بأن الذهاب إلى فكرة الفيض يترتب عليه إثبات قدم العالم ونفى الإرادة والاختيار عن الله تعالى ، مادام العالم وجد عنه بطريق اللزوم ، كما يوجد المعلول عن علته التامة زمن وجودها .

لماذا إذن ، لا نقول مع الغزالى وسائر المتكلمين بأن العالم وجد عن الله فى الزمن الذى أراد وجوده فيه ، مادامت الإرادة الإلهية صفة من شأنها تخصيص الممكن بالوجود فى الزمن المطلوب .

ومهما يكن من ردود الغزالى وابن رشد على ابن سينا ، فإن الباحث لا يستطيع أن ينكر أنه عمل على التحرر من سلطان فلاسفة اليونان القدامى ، وبخاصة أفلاطون وأرسطو ، ومن ثم حاول أن يكون لنفسه فلسفة مستقلة ، فكان ما نعرف من مذهبه فى إثبات وجود الله ، وفى تفسير صدور العالم على ما فيه من كثرة عنه ، وإن كان استهدف بذلك نقد عدو الفلسفة ونصيرها ، ورد اعتبارها لها على سواء .

وبعد ، فهذه دراسة متواضعة نتقدم بها فى إجلال إلى مقام الشيخ الرئيس فى احتفال العالم به ، العالم العربى والغربى ، فى ذكراه الألفية . جزاه الله تعالى حق ما يجزى به عباده المخلصين فى طلب الحقيقة ، وإن أخطأهم أحياناً التوفيق .

ابن سينا الشاعر

للدكتور محمد بديع شريف

لفت ابن سينا أنظار العالم إليه ، وبرزت شخصيته للوجود بكتبه ومقالاته التى ألمت بأطراف الحياة فى عصره ، فهو طبيب وفيلسوف ورياضى وفلكى ، وسياسى ، وباحث فى طبيعة الأشياء ، وهوكاتب قصصى ، وأديب ناثر ، فلم لا يكون شاعراً ؟ ولم لا يضاف هذا الجانب الأدبى إلى هذه الشخصية التى عاشت والأدب فى عنفوانه وازدهاره ، والعصر عصر أبى العلاء والمتنبى وبديع الزمان ؟ كل ذلك جعل الكتاب يبحثون فى هذه الناحية من نواحى شخصيته ويحاولون أن يجعلوا له مكانة بين الشعراء ولو لم يكن له ديوان ، وراحوا يتلمسون قطعة من الشعر أوبيتاً فيه أثارة من الخيال ينسب إليه ليجعلوا من ذلك موضوع بحث يضم إلى البحوث عن ابن سينا ، ولم يجدوا بأساً أن يتعلقوا بأى سبب ولو كان ضعيفاً ، وقد أدى بهم هذا الحرص إلى الغلو ، فهو فى نظر المستشرق الإنجليزى (براون Brown) شاعر بين شعراء الفرس ، وهو فى رأى المستشرق (ايث Ethé) شاعر فارسى غنائى ، نظم فى الغزل والخمرة ، وله رباعيات على غرار رباعيات الخيام ، وقد جمع له من مصادر مختلفة خمس عشرة قطعة شعرية ، منها اثنتا عشرة رباعية وبيتان من الشعر وقصيدتان فى الغزل والخمرة ، ولايتجاوز مجموع ذلك كله أربعين بيتاً فترجمها إلى الألمانية ، ونشرها فى مجلة جوتنجن ناخرشتن Göttingen Nachrichten عام ١٨٧٥ تحت عنوان « ابن سينا الشاعر الغنائى » . ويظهر أن « ايث » لم يكن موفقاً فى روايته ، فقد نسب إليه رباعية من أشهر رباعيات الخيام مع أنها معروفة مألوفة لقراء الإنجليزية عند فيتزجيرالد الذى ترجم مجموعة من رباعيات الخيام ، وقد استغرب براون هذه النسبة ، وأيد فيتزجيرالد فيا ذهب إليه ، وقد نقل هذه الرباعية عن الفارسية الأديب العراقى عبد الحق فاضل فى كتابه ثورة الخيام ، واعتبرها من الرباعيات

المعتمدة غير الحوالة لأنها لم تنسب إلى غير الخيام . وإنى أراهم على حق فى هذه النسبة لأنها تتفق مع تنفج الخيام ودعاواه وثورته ، فقد وثب الخيام برباعيته هذه من حضيض الأرض إلى ذروة زحل ، وحل ما يحيط به من معضلات العالم ، وكسر أغلال الأحابيل والحيل التى كانت تقيده ، فلم يبق أمامه حجاب إلا اخترقه ماعدا سر الموت

وأضاف عبد الحق إلى رباعيات الخيام الرباعية الثامنة والثلاثين فى كتابه وهى من الرباعيات الجوالة التى نسبت إلى ابن سينا ، واعتبرها خالصة للخيام للصلة الوثيقة بين معانيه وأسلوبه وبين هذه الرباعية ، وهى لم تخرج عن معنى سخريته بالناس ، حين يجرد نفسه من نفسه شخصاً ويطلب منه أن يكون حماراً بين هؤلاء الجهال الذين احتجنوا بالحذلقة علم الأرض لأنفسهم ، وادعوا أنهم هم أهل المعرفة والثقة وتجنوا على الناس ، واتهموا بالزندقة كل من لم يكن حماراً .

وهناك رباعيات أخر تنسب إلى ابن سينا ، لم ينازعه فيها الخيام ولا غيره ، وسواء أصحت النسبة أم لم تصح ، فإن ابن سينا مات عام ٤٢٨ ﻫ ، وإن الخيام مات عام ٥١٧ ، وإن أقدم نسخة للرباعيات كتبت عام ٨٦٥ ﻫ ، وإن الانتحال والوضع فى هذه المعانى التى تجول بها الرباعيات أخذا مكانة مرموقة بين الأدباء ، فإذا قال أحد رباعية وأراد أن يكتب لها الخلود دحرجها على رباعيات الخيام ، أو ألقاها على أحد الفلاسفة والكتاب ، أو تركها تجرى على ألسنة الناس يتداولونها ويتولون أمر انتحالها على من يشاءون ، وهكذا تكدس عدد ضخم منها فى معانى مكررة ، وآراء معروفة فى الفلسفة والغزل والخمرة والإيمان والزندقة والنظر فى مشاهد الكون والهزل والجد ، وليس بعيداً أن تنسب إليه رباعية أو تنفى عنه أخرى بعد أن نسبت إليه قصيدة كاملة مؤلفة من اثنين وخمسين بيتاً تتحدث عما سينال بغداد على أيدى التتار عند قران المشترى بزحل فى الجدى وهو أنحس البروج فى رأى المنجمين ، وبين وفاة ابن سينا وانهيار بغداد ما يقرب من مائتين وثمانية وعشرين عاماً ومطلع هذه القصيدة :

احذر بنى من القــــران العاشر وانفر بنفسك قبل نفر النافـــر

وقد نسبت إليه في هذا المعنى أيضاً قصيدة أخرى ، لم يثبت منها ابن أبي أصيبعة إلا البيتين الأولين وهما :

إذا أشرق المريخ من أرض بابل ... واقترن النحسان فالحذر الحذر
فلابد أن تجرى أمور عجيبة ... ولابد أن تأتى بلادكم التتر

ولعل براعة الشيخ الرئيس في الفلك والرياضيات ، شجعت الواضعين على هذا الانتحال ، وسهلت للسامعين قبول هذا التنبؤ الغريب الذى لا يتفق مع مقاييس المناطقة والفلاسفة . كان يمكن أن يكون ابن سينا شاعراً فحلا ، ولكن البحث العلمى والاستغراق في دراسة الكون وطبائع الأشياء وخواصها وأسبابها شغلا حياته وحالا دون تفرغه للشعر ، مع أنه قد أشبع غريزة حب النظم في نظم قواعد العلم والطب ووصاياه ، وأصول المنطق والتوحيد بكلام موزون مقفى يعد بالمئات ، وهى طريقة كان أبان بن عبد الحميد اللاحق أول من سبق الناس إليها حين نظم كتاب كليلة ودمنة ليسهل على جعفر بن يحى البرمكى حفظها عن ظهر قلب ، ومنظومات ابن سينا لا تخرج عن الطراز الذى نظم فيه ابن مالك ألفيته في النحو . ومع ذلك كله فإنه لا يوجد ما يمنعنى أن أقول مع القائلين إن ابن سينا شاعر ، وله شعر فيه خيال وفيه معنى عبر به إما دفاعاً عن نفسه ، أو ترفيهاً عليها من عناء الدرس ، أو هروباً من الحقائق حين يعصيه منطقه في وضع قواعده وبراهينه ، فينشر جناحى خياله يستنجده في كشف بواطن الأمور يضع منها صوراً وأشكالا تكون ماثلة أمام العين . ومن طبائع الشعراء أنهم يخلقون الأساطير ، ويبنون منها تماثيل تفضح أستار المعانى ، وفى مثل هذا الإبداع تتفاوت أقدارهم ، فيسمو شاعر بقصيدة تستأهل أن تعلق على أستار الكعبة ، ويخبو ذكر شاعر في ديوان مشحون بالكلام الموزون ، يهوى به إلى درك النسيان والإهمال . وابن سينا مكثر في النظم ، مقل في الشعر ، عالم بغريب اللغة ويخرج على قواعدها أحياناً ، لا تعرف له أسلوباً خاصاً ، فهو طوراً يحتذى أساليب القدامى من الشعراء الجاهليين ، فيقف يبكى ويستبكى ويندب الرسوم والطلول ، ويذكر الحبيب والعهود ، ويرد على العاذلين عذلهم ، ويندب أيام سعدى ، ويقف عليها دموع عينه ، ويجعلها فرضاً واجباً أداؤه ، يكفله قلب لا يعرف نقض العهد إلى سويدائه سبيلا :

قفا نجزى معـــــاهدهم قليلا — تغيث بدمعنا الربع المحيلا
لقد عشنا بها زمناً قصـــيراً — نقاسى بعدهم زمنـــاً طويـــلا

* * *

خليلى بلغ العـــــذال أنى — هجرت تجملى هجـــراً جميلا

* * *

مآقينا وأيدينـــا إذا ما — همين رأيتنا نعصى العـــذولا
وقفت دموع عينى دون سعدى — وقفت على الأطلال ماوجدت مسيلا
على جفنى لسعدى فرض دمع — أقمت له به قلبى كفيـــلا
عقدت لها الوفاء وإن عقـــدى — هو العقد الذى لن يستحيـــلا

وطوراً يجمع بين هذا الأسلوب وأسلوب شعراء عصره فى الفخامة والجزالة والفخر والاعتزاز بالنفس، فهو يستهل ميميته استهلال القدامى ويجارى بها الميمية التى عاتب المتنبى بها سيف الدولة ، وينشر فى تضاعيفها آراءه فى الناس وفى نفسه. وفى هذا الجرم الفلكى الذى تعيش عليه ، فهو يصغى إلى الدهر ، فيسمع منه قولا كله حكم ، وينظر إلى أفعال الناس فإذا هى ساقطة لا حكمة فيها ، لأنهم يستهينون بالفضل ويستنقصون الكرم ، وإذا جول عينه فى هذا العالم ، فإنها لا تقع إلا على دار لا أرم فيها ،وهى حمأة فيها ينشأ الدود ، ومنها تنبع الأرزاء والأهوال لهذا الدود . والناس فى هذه الدار ليسوا غير نعم ، وإن انغمسوا فى النعيم لأنهم واجدون غنى وعادمون نهى ، وليس الواجد الغنى مثل الذى عدم النهى. ويزعم الشيخ الرئيس أنه قد خلق فيهم واختلط بهم على كره ، ومثله فى ذلك كالليث فى أجم ، ويتعجب من ذلك لأن أجمة من جنسه وهو رب السيف والقلم ، وهو ابن الفصاحة والبلاغة ، وهو لسان فى فم الزمان ، والعالم والمعلم الذى لا يعرف العلم أحداً غيره موسوماً بهذا الشرف ، وفى جنبيه همة لو تستطيع فانها لاترضى غير الشمس مقعداً ؛ ولكن ماذا يصنع وقد لصق بهذا الجرم الثقيل الذى يحف به الشقاء ، وهو جرم لا يصغى إليه إلا كل صاغر نادم كئيب .

مالى أرى حكم الأفعال ساقطة — وأسمع الدهر قولا كله حكم
مالى أرى الفضل فضلا يستهان به — قد أكرم النقص لما استنقص الكرم

جولت فى هذه الدنيا وزخرفهـــا   عينى فألفيت داراً ما بها أرم
كجيفة دودت فالدود منشؤه   فيها ومنها له الأرزاء والطعم

* * *

ليسوا وإن نعموا عيشاً سوى نعم   وربما نعمت فى عيشها النعم
الواجدون غنى العادمون نهى   ليس الذى وجدوا مثل الذى عدموا
خلقت فيهم وأيضاً قد خلطت بهم   كرهاً فليس غنى عنهم ولا لمم
أسكنت بينهم كالليث فى أجم   رأيت ليثاً له من جنسه أجم . ؟
إنى وإن كانت الأقلام تخدمنى   كذاك يخدم كفى الصارم الخذم

* * *

أما البلاغة فاسألنى الخبير بهـا   أنا اللسان قديماً والزمان فم
لا يعلم العلم غيرى معلماً علمــاً   لأهله أنا ذاك المعلم العلم

* * *

ولو وجدت طلاع الشمس متسعاً   لحط رحل عزيمى كنت أعتزم
لكنها بقعة حف الشقاء بهــــا   فكل صاغ إليها صـاغر سدم

وكل هذه المعانى معروفة مكررة ، تتداولها ألسنة الشعراء ، وتتلاعب فى صياغتها الألفاظ والقوافى والأوزان ، ليس فيها ذلك الإبداع الذى كان ينتظر من فيلسوف ملأ عقله فم الزمان ، ولا هى من طبائع رجل عرف عنه أنه كان يقول فى شعره :

عتبوا على فضلى وذموا حكمتى   واستوحشوا من نقصهم وكمالى
إنى وكيدهم وما عتبوا بـــــه   كالطود يحقر نطحه الأوعـــال
وإذا الفتى عرف الرشاد لنفسه   هانت عليه ملامة الجهـــال

ويقول فى نثره : «ولن تخلص النفس عن الدرن ما التفتت إلى قيل وقال ، ومناقشة وجدال ، وانفعلت بحال من الأحوال» .

وليس ما فى هذه القصيدة إلا الدفاع ورد الانفعال اللذين بعثهما حسد الناس للرئيس وتقولهم عليه واتهامهم إياه بالزندقة والجهل باللغة فقد روى «أنه كان بحضرة الأمير علاء الدولة ، وأبو منصور الجبانى حاضر فتكلم الشيخ

فى هذا المجلس بما حضره ، فالتفت أبو منصور إلى الشيخ يقول : «إنك فيلسوف وحكيم ولكنك لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها» . فاستنكف الشيخ من هذا الكلام وتوفر على درس كتب اللغة حتى بلغ بها منزلة قلما يتفق مثلها ، وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة . ولم أعثر على قصيدة منها . وفى هذه المجموعة الشعرية التى رواها ابن أبى أصيبعة من غريب اللفظ والأسلوب ما يكفى أن يعرفنا بقصائده الأخرى .

ومثلما نظم ابن سينا فى الغزل والفخر والشيب والشباب والزهد والحكمة نظم فى الخمرة ، ولكنه لم يصل فى وصفها إلى ماوصل إليه فحول الشعراء المعروفين. وغاية ما وصل إليه فى وصفه لها أنها إذا صبت فى الكأس صرفاً غابت ضوء السراج ، فيظنها الشارب ناراً فيطفئها بالمزاج :

صبها فى الكأس صرفاً غيبت ضوء السراج
ظنها فى الكأس ناراً فطفاها بالمزاج

أو هى التى تنزل اللاهوت ناسوتها كما تنزل الشمس برجها ، وهى التى قال الهائمون بها إنما هى والكأس ، وما مازجها مثل أب متحد مع ابن وروح .

والشيخ الرئيس مفتون فى النفس ، وهى فى أوليات دراساته ، فتن بها من قبله سقراط ، وأفلاطون ، وكان كتاب أفلاطون فى النفس بين أوثق المصادر لابن سينا ، ويبدو لى أن الأثرة وجدت وجهتها إلى هؤلاء العباقرة وأمثالهم فطفقوا يبحثون عن خلودهم فى شىء آخر غير كتبهم وآرائهم . وينشدونه فى عالم آخر ، لأن الآراء تتغير وتتبدل وتنسى ، والأجسام تفنى وتبلى وتذروها الرياح فأى شىء يبقى ؟ إن النفس موجودة عند ابن سينا وجوداً غير بدنى وشعور الإنسان بذاته وإنيته دلالة واضحة على وجود النفس ، فهل هى قوة فى الجسم ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فما هى هذه القوة ؟ أهى دم يجرى فى العروق ، أم هى هواء يخفق به القلب ويختلج الصدر ، أم لاهذا ولاذاك ، بل هى حركات وسكنات تستولى على الجسم فيقوم بها ؟ هل هى مادية أو غير مادية ؟ وماعلاقتها بالجسم ، أتفنى معه أم تفارقه إلى دار الخلود وتتركه يفنى فى دار الفناء؟ وما هى قوى النفس بل ما هى أنواعها ؟ أهى قوة قدسية ترتسم فيها المعقولات

من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشياء فى المرايا الصقلية ؟ أم هى ضرب من النبوة إذا وصلت إلى درجة من الصفاء وهى أعلى مراتب النفس ؟

كل هذا يجرى فى بحوث الشيخ الرئيس ، وهو زيادة على أخذه آراءه من الثقافة اليونانية ، يستعين أحياناً بالثقافة الإسلامية ، فالنفس عنده مثل الزجاجة والعلم فيها كالضياء ، وحكمة الله لها زيت ، فإذا أشرق الضياء فالجسم حى ، وإذا خبا نوره فالجسم ميت ، وقد أخذ هذا المعنى من الآية الكريمة فى سورة النور : « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم » .

إنما النفس كالزجاجة والعلـ ـــم سراج وحكمة الله زيت
فإذا أشرقت فإنك حى وإذا أظلمت فإنك ميت .

ولكن ابن سينا يقف فى بحوث فلسفته ، ومقاييس منطقه حائراً لا يدرى كيف يصور للناس منال هذه النفس ، وتقصر عنده دراسة الفلسفة وعلل الكون والمنطق ومقاييسه عن هتك الحجب وتخطى الحواجز ، لأن كل هذه تخضع لمدارك العقل ، والعقل لا يمشى إلا بخطى وئيدة واثقة ، فيهرب الشيخ الرئيس إلى خياله من حيث يستطيع أن يركب بساط الريح ويحلق ويتخطى الحدود والحواجز ، فينشدنا قصيدته العينية المعروفة التى اختلفت المصادر فى ترتيب معانيها ورواية ألفاظها ، ونقص فى أبياتها فى مصدر وزيادة فى مصدر آخر ، ويرسم النفس فيها ورقاء تهبط علينا من السماء فى نقاب شفاف وغلالة لطيفة ، تخفى على البصر ولا تفوت البصيرة فى غنج ودلال وتمنع وأنفة وإباء أن تتصل بأجسامنا الثقيلة المظلمة ، فإذا دخلت هذا المحبس المظلم والطلل البالى دخلته غاضبة مكرهة ثم لا تلبث بعد اتصالها به أن تنسى عهود تلك المنازل العلوية ، وتألف هذه المنازل الأرضية الوضيعة ، فيغلبها البكاء على ذكرياتها الأولى بين أنقاض هذا الصدر وعظام البدن وسوائله ، وتقع فى هذا الشرك كما يقع الطائر فى شبكة الصياد ، فلا يطير ولا يفلت ، وبهذا تنصرف عن تحصيل الكمالات ، ويعوقها الشرك عن

الصعود إلى العالم الروحانى ، حتى إذا قرب يوم انطلاقها وخلاصها من هذه الدار الفانية ، وأيقنت أنها تاركة الجسم وأجزاءه وقواه صفا حالها وانكشف الغطاء عنها شرعت تغنى وتدرك ما لاتدركه العيون التى هى منافذ الجسم ، ومشت صعداً ترتفع إلى ذروة المقامات العليا :

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعـــزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف ... وهى التى سفرت ولم تتبرقـــع
وصلت على كره إليك وربمـــا ... كرهت لقاءك وهى ذات تفجع
أنفت وما أنست فلما واصلت ... ألفت مجاورة الخـــراب البلقع
وأظنها نسيت عهــوداً بالحمى ... ومنازلا بفـــراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهـــاء هبوطها ... من ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها تاء الثقيل فأصبحت ... بين المعـــالم والطلول الخضـــع
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها ... نقص عن الأوج الفسيح المربع
تبكى وقد ذكرت عهــوداً بالحمى ... بمدامع تهمى ولمـــا تقلع
وتظل ساجعة على الدمن التى ... درست بتكرار الرياح الأربع
حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ... ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق ... والعلم يرفع كل من لم يـرفع

ثم يخون ابن سينا خياله فيعود إلى عقله يسأله ، لمـــاذا أهبطت من تلك الذروة إلى هذا الحضيض ، هل هذا الهبوط لحكمة خفيت على الأذكياء ؟ أو أن هبوطها كان أمراً لا مفر منه ، حتى يمكنها أن تتحلى بالعلم فى الحياتين : الحياة الفانية والحياة الباقية ، وتصبح عالمة بكل خفى ؟ إن كان ذلك كذلك فهو أمر عجيب وهى حكمة خفية ، مع أن هبوطها من أجل العلم والإدراك فى العالمين أمر لا ضرورة فيه . وإن كان هبوطها من أجل البدن فلم قطعت علاقتها بـــه ؟ ؟

فلأى شىء أهبطت من شاهق ... سام إلى قعر الحضيض الأوضع
إن كان أهبطها الإله لحكمة ... طويت عن الفطن اللبيب الأروع
فهبوطها إن كان ضربة لازب ... لتكون سامعة لمـــا لم تسمع
وتعــود عالمـــة بكل خفيـــة ... فى العـــالمين فخرقها لم يـرقع

ويترك ابن سينا مناقشته وجدله ويلجأ إلى خياله فيرسم لها صورة جميلة من صور الطبيعة فى البرق الخاطف بين السحب يلمع ويختفى، ولا تلبث العين أن تنساه وتنتقل إلى صورة أخرى :

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

وهنا يتركنا دون جواب قاطع وكأنه يعود إلى حيرته وهو يردد البيتين من شعره :

لقد طفت فى تلك المعاهد كلها وسيرت طرفى بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذقن أو قارعاً سن نادم

شاعرية ابن سينا

للدكتور محمد مهدى البصير

كلكم تعلمون أن ابن سينا رجل معلمى ، درس الطب والمنطق والرياضيات والإلهيات والطبيعيات والفقه واللغة ، وكتب فى أكثر هذه الفنون كتباً لا تزال باقية . وقرض الشعر ، والناس جميعاً يعرفون عينيته التى مطلعها . .

هبطت إليك من المحال الأرفع ورقاء ذات تعـــزز وتمنع

والتى تحدث فيها عن النفس بصورة رمزية ، ولكنى قد لا أغلو إذا لاحظت أن الناس قليلو الإلمام بشعره الذى تحدث فيه عن الحب والبغض ، والحياة والمال والناس ، والسرور والحزن ، والخمرة ، والمرأة ، وما إلى ذلك من الفنون والأغراض التى يتحدث عنها الشعراء عادة . وأرجو أن أوفيه بعض حقه من هذه الناحية .

وموضوع حديثى مجموعة صغيرة من شعر الرجل نشرت مع كتابه (منطق المشرقين) المطبوع فى القاهرة عام ١٣٢٨ هـ الموافق ١٩١٠ م . وأسرع فأقول لكم إن هذه المجموعة بعيدة كل البعد عن أن تشتمل على شعر ابن سينا كله ، ومن الأدلة على ذلك خلوها من قصيدة ذكر ابن سينا نفسه فى ترجمته التى كتبها بقلمه أنه نظمها فى (جرجان) واصفا بها حاله ومضمنا إياها قول الشاعر :

لما عظمت(١) فليس مصر واسعى لما غلا ثمنى عدمت المشترى

ومن الأدلة على نقص هذه المجموعة خلوها من قصيدة أخرى ذكر أبو عبيد الجوزجانى تلميذ الرئيس أنه نظمها عندما غضب عليه (تاج الملك) واعتقله فى قلعة (فردجان) بسبب اتهامه إياه بمكاتبة خصمه (علاء الدولة) وقال فيها مشيراً إلى حبسه :

---

(١) هكذا فى منطق المشرقين وربما كان الصواب : ولقد عظمت .

دخولى باليقين كما تـــراه وكل الشك فى أمر الخروج

وإذاً فالمجموعة التى أحدثكم عنها من شعر الرئيس ناقصة ، ولكنها مع ذلك تكفى فى اعتقادى لتكوين فكرة صحيحة أو شبه صحيحة عن شاعريته ، لأنها تمثل عواطفه ومشاعره ومقاصده وأغراضه من حيث هو شاعر ، وتمثل لغته وأسلوبه تمثيلا كافياً .

تحدث ابن سينا فى ما لدينا من شعره عن الدنيا فأعاد إلى الذاكرة ما وصفها به أسلافه من الحكماء ، من غدر ومكر وإقبال على جهلاء الناس ، وإدبار عن علمائهم ، ومواتاة لشرارهم ومجافاة لخيارهم ، وقد يبدو غريباً أن ابن سينا الذى رزق المجد والجاه والشهرة فى عنفوان شبابه ، والذى تقلد الوزارات ودبر شئون الإمارات ، ووضع يده على خزائن الأموال ، واستمتع بما شاء من نعيم الحياة وصفاء العيش ، يحكم على الدنيا هذا الحكم الصارم ، ولكنه يوفق بين رأيه فيها وإقبالها عليه حين يقول :

عرفت عقوقها فسلوت عنهـــا فلما عفتها أغريتهـــا بى

وإذاً فإقبالها عليه فى رأيه إساءة إليه ونكاية به ، لأنها تعطيه ما لم يرد وتمنحه ما لم يطلب ؛ وما أريد أن أحقق الآن مبلغ صدق ابن سينا فى هذا الزهد فلتلك المحاولة مكانها فى حديث آخر ، ولكن هذه هى الكلمة التى يوفق فيها ابن سينا بين رأيه فى الحياة أو الدنيا وبين إقبالها عليه .

وكما برم صاحبنا بالدنيا أو الحياة ، برم كذلك بالناس فوصفهم بسوء الطباع وفساد الأحوال ، وخبث السرائر ، وعبادة الأهواء والشهوات ، وكيد بعضهم لبعض ، وتأليه المادة ، ونبذ كل ما يشرف الانسان ويرفعه على سائر صنوف الحيوان . وهو لذلك يحب العزلة ويرغب فى الوحدة ولكنه غير قادر على ذلك ، لأنه ابتلى بالناس كما ابتلوا به فلا غنى له عنهم ولا غنى لهم عنه :

خلقت فيهم وأيضاً قد خلطت بهم كرهاً فليس غنى عنهم ولا لهم

ولكن إن كانت الظروف قد فرضت على ابن سينا صحبة الناس وألزمته معاشرتهم ومخالطتهم ، فإنه ليربأ بنفسه عن أن يساهم فى أقوالهم ويشارك فى أفكارهم وآرائهم . وعلى هذا فإنه قريب منهم بجسمه ، بعيد عنهم بنفسه ؛ حاضر معهم بشخصه ؛ غائب عنهم بعقله :

أخالطهم ونفسى فى مكان | من العلياء عنهم فى حجاب

ويخص ابن سينا أولى الثراء من الناس بنصيب غير قليل من نقده بل من مقته فيقرر أنهم أغنياء الجيوب فقراء النفوس والقلوب؛ موفورو الحظ من المال منقوصوه من المروءة والفضل :

ليسوا وإن نعموا عيشاً سوى نعم | وربما نعمت فى عيشها النعم
الواجدون غنى العادمون نهى | ليس الذى وجدوا مثل الذى عدموا

وواضح أن كلام ابن سينا هذا يمت بصلة قوية إلى قول أبى تمام :

ينال الفتى من دهره وهو جاهل | ويكدى الفتى فى دهره وهو عالم
ولو كانت الأرزاق تجرى على الحجا | هلكن إذن من جهلهن البهائم

ولكن مما لاشك فيه أن ابن سينا أكثر نجاحاً وأعظم توفيقاً من أبى تمام

ولما كانت هذه نظرة ابن سينا إلى الناس ، فقد هان عليه إقبالهم عليه وإدبارهم عنه ، وصغر فى عينه حبهم له وبغضهم إياه :

سيان عندى إن بروا وإن فجروا | فليس يجرى على أمثالهم قلم

على أنه يدخر أوفى نصيب من احتقاره وازدرائه لأولئك الذين يحسدونه على فضله وينفسون عليه شهرته ومكانته . فإنه يشبههم بالوعول التى تنطح الصخور فتحطم قرونها دون أن تنال منها شيئا :

عجباً لقوم يحسدون فضائلى | ما بين عيابى إلى عذالى
عتبوا على فضلى وذموا حكمتى | واستوحشوا من نقصهم وكمالى
إنى وكيدهم وما عتبوا به | كالطود يحقر نطحة الأوعال
وإذا الفتى عرف الرشاد لنفسه | هانت عليه ملامة الجهال

ويبلغ الشاعر الفيلسوف منتهى التوفيق فى تصوير معاصريه وبليته بهم حين يقول :

أكاد أجن فيما قد أجن | فلم ير ما أرى إنس وجن
رميت من الخطوب بمصميات | نوافذ لا يقوم بها مجن
وجاورنى أناس لو أريدوا | على منفث ما أكلوه ضنوا
فإن عنت مسائل مشكلات | أجال سهامهم حدس وظن
وإن عرضت خطوب معضلات | تواروا واستكانوا واستكنوا

ويعجبنى أن ألفت انتباه حضراتكم إلى ما فى هذه الأبيات من شدة فى الأسر، ومتانة فى السبك، وتأنق فى الزخرفة. ولا سيما إلى هذه الأخيرة، فقد تأنق ابن سينا فى أبياته هذه ما شاء فجاء بالمجانسات الناجحة والمطابقات الطريفة دون أن يدب إلى كلامه الوهن، أو يظهر عليه التكلف.

ولكن ما موقف ابن سينا من المرأة؟

إنه ينظر إليها نظرة الوامق العاشق الذى يمحضها الود ويصدقها الحب ولا يصغى فيها إلى عذل عاذل ولوم لائم، بل إنه ينزف فى حبها الدموع الغزار، ويصعد من أجلها الأنفاس الحرار:

وقفت دموع عينى دون سعدى ... على الأطلال ما وجدت سبيلا
على جفنى لسعدى فرض دمع ... أقمت له به قلبى كفيـــلا
عقدت لها الوفاء وإن عقدى ... هو العقد الذى لن يستحيلا

على أن هذا ينطبق على حياته كل الانطباق، ويتفق وما نعرف عن علاقته بالمرأة كل الاتفاق. وهذا مع العلم بأنه يسىء الظن بأخلاقها فيرى أنها تسىء أكثر مما تحسن وتضر أكثر مما تنفع:

أساجية الجفون أكل خـــود ... سجاياها استعرن من الرحيق
هى الصهباء مخبرها عـــــدو ... وإن كانت تناغى عن صديق

* * *

وكما يهيم ابن سينا بالمرأة كذلك بالخمرة فهى عنده (نار تتأجج وسراج يتوهج) بل إن لها من السلطان على نفوس شاربيها وعقولهم ما يكاد يحملهم على تألهها:

لو أنها يوماً وقـــد ولعت بهم ... قالت ألست بربكم قالوا بلى

بيد أن هذا الشاعر المولع بالمرأة والخمرة مولع أشد الولع بالعلم، يحث على طلبه ويدعو إلى تعلمه، لأنه يرى فيه السبيل الوحيد إلى الإنسانية الحقة والفضيلة الصادقة.

هـــذب النفس بالعلوم لترقى ... وذر الكل فهى للكل بيت
إنما النفس كالزجاجة والعلم ... سراج وحكمة الله زيت
فإذا أشرقت فإنك حى ... وإذا أظلمت فإنك ميت

ولابد لى فى ختام هذه الكلمة من التنويه باهتمام ابن سينا الشديد بالمعنى ، فإنه يوثره بعنايته ويفضله على اللفظ كثيراً ، ولهذا تحسن ديباجته حيناً وتسوء حيناً . أما معانيه فإنها حسنة دائماً وربما امتازت بالابتكار ؛ فمن معانى ابن سينا المبتكرة أو التى يخيل إلى أنها مبتكرة قوله واصفاً تتابع النكبات والمصائب عليه فى بعض أدوار حياته :

محن إلى توجهت فكأننى قد صرت مغناطيس وهى حديد

وقوله واصفاً إمعان معاصريه فى إيذائه ، وترفعه عن محاسبتهم ومعاتبتهم

بليت بعالم يعلو أذاه سوى صبرى ويسفل عن عتابى

وقوله واصفاً الشباب والمشيب :

شبابك كان شيطاناً مريداً فرجم من مشيبك فى شهاب

إن تشبيه المشيب بالشهاب شىء مألوف ، ولكن تشبيه الشباب بالشيطان وجعل المشيب شهاباً يرجمه به ، شىء مبتكر فيما أحسب . ولابن سينا معان أخرى مبتكرة ليس من الضرورى أن نحيط بها جميعاً .

أما أن ابن سينا ذو نهم عقلى كبير فإنه لم يقنع بما تبوأ من مقاعد عديدة حول موائد الطب والمنطق والفلسفة وما يجرى مجراها فشغل مكاناً لا بأس به على مائدة القريض .

مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين

للدكتور محمد البهى

إن الوضع التاريخى لتسلسل فكرة الألوهية فى الجماعة الإسلامية، منذ حاول العلماء المسلمون معالجتها والتعبير عن تصور الإنسان المسلم لذات الله تعالى، يقضى بأن يكون العنوان لهذه المحاضرة :

ابن سينا بين المعتزلة والأشاعرة

لأن رجال الاعتزال فى صورهم المختلفة هم الذين بدأوا بالصنعة العقلية حول الله، وأنشأوا ما يسمى بالجدل الكلامى أو ما يعرف أيضاً بـ « علم أصول الدين ».

وبعد أن نشأ هذا الفن على يد رجال المعتزلة ظهر فى أفق الصنعة العقلية فى الجانب الإلهى فلاسفة المسلمين وظهر جدلهم العقلى. وامتاز هذا الجدل بالاستئناس، أو الاعتماد على الفكر الدخيل وعلى أسلوبه فى المحاجة كذلك.

ثم تكونت المدرسة الأشعرية، واختطت لنفسها منهجاً يقوم على توجيه علم العقيدة توجيهاً يحاول جمع أرباب الملة على رأى واحد فى الاعتقاد فى الله، وفى الوقت نفسه يحد من سيطرة الاتجاه العقلى فى شرح ذات الله تعالى. وسواء أخذ رجال هذه المدرسة أنفسهم بالتزام هذا المنهج أو خالفوه فى بعض أطوارها، فقد رسمت لنفسها هذا المنهج منذ أن انشق مؤسسها أبو الحسن الأشعرى عن أهل الاعتزال، وإن قام من بعده الغزالى يهاجم فى كتابه التهافت ابن سينا ممثلا لفلاسفة المسلمين، وكذا يهاجم أرسطو ممثلا للفكر الإغريقى.

ففلاسفة المسلمين فى المشرق — ومن بينهم ابن سينا — وسط فى الوضع التاريخى لفكرة الألوهية بين رجال الاعتزال من جانب أو كما يلقبهم بعض المستشرقين، كجلدزيهر وماكس هورتن، بأحرار الفكر فى الإسلام، وبين

الأشاعرة من جانب آخر ، أو كما يسمون أنفسهم أهل السلف ، وهم أولئكم الذين يبتعدون عن التأويل ، بله الاعتماد على الفكر الدخيل فى شرح ذات البارى وصفاته .

لكن لأن أهل الاعتزال وكذا رجال المدرسة الأشعرية ، هدفوا فى صنعتهم فى المحاجة وفى جدلهم الإنسانى إلى « الدفاع عن العقيدة » تميزوا عن ابن سينا وسابقيه ولاحقيه ممن يعرفون بفلاسفة المسلمين . إذ أن هؤلاء الفلاسفة حاولوا فى عملهم العقلى « التوفيق » والملاءمة بين الفكر الدخيل فى علة الوجود فيما بعد الطبيعة من جانب وتعاليم الإسلام فى الله من جانب آخر . وأصبح فلاسفة المسلمين تبعاً لذلك فى وضع متقابل مع المتكلمين ، وإن كانت الغاية الأخيرة لهم جميعاً صيانة ذات الله عن أن يساء فهمها من قبل الإنسان المعتقد . لكن طريق المتكلمين فى جملته أشبه بدفع ورد عنه . وطريق الفلاسفة أشبه بجمع وضم إليه .

ولأن التقابل بين الفلاسفة والمتكلمين فى معالجة مشكلة الألوهية على هذا النحو آثرنا أن يكون عنوان المحاضرة « مشكلة الألوهية بين ابن سينا والمتكلمين »

ونعرض رأى ابن سينا — ممثلا الفلاسفة المسلمين فى المشرق — فى هذه المشكلة ثم نتبعه برأى المتكلمين ما بين معتزلة وأشاعرة بما يعد معبراً عن الطابع العام لكل فريق منهم

الفلسفة الإسلامية الإلهية :

لم تكن فلسفة المسلمين أيها السادة تحت ما يعنون لها باسم « الفلسفة الإسلامية الإلهية » هى فلسفة مدرسة إغريقية بعينها فيما بعد الطبيعة ، ولا هى خلاصة المدارس الإغريقية فى هذا الجانب مجتمعة ، كما لم تكن آراء الإسلام صرفاً ، بل هى محاولات عقلية ربطت بين فكر مختلفة يونانية وشرقية ، ومنطقية وتصوفية ، وتعاليم دينية متنوعة مسيحية وإسلامية .

وتاريخ الفلسفة يتحدث فى وضوح عن عملية « التوفيق » التى سادت طابع التفلسف الإنسانى على أثر ضعف « الاصالة » أو الإمامة فى المدارس الفلسفية الإغريقية بوفاة أرسطو ، وعلى الأخص منذ القرن الأول قبل الميلاد

إلى أن ظهرت الفلسفة فى بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية ، وإلى أن ظهر حملة هذه الفلسفة بآرائهم فى كثير من جوانب الوجود بعد منتصف القرن الثامن الميلادى تقريباً . وهى لم تظهر فى بغداد فى هذا الوقت إلا بعد أن مرت بمدينة الإسكندرية وأقامت بها أكثر من أربعة قرون ، وانتقلت إلى الشرق الأدنى واستقرت به أيضاً فترة طويلة فى مدارسه التى أشهرها الرها ونصيبين . كما لم تصل إلى بغداد أيضاً إلا وقد اجتمعت فيها عناصر مختلفة من الفكر الإغريقى على تنوع مدارسه ، ومن الديانات الشعبية والمسيحية ، وكذا من التصوف الشرقى والشروح العقلية لبعض الديانات الآرية . و « التوفيق » الذى يعد ظاهرة أو طابعاً للتفلسف الإنسانى بعد اضمحلال حصر الإمامة أو ما يسمى بالنظام الفلسفى System ، وبعد مرور الفترة التالية له وهى فترة الشرح والتعليق على كتب زعماء المدارس الفلسفية — هذا التوفيق يعتمد أكثر ما يعتمد على التأويل العقلى عندما يبدو تعارض بين فكرة فلسفية لمدرسة معروفة وفكرة أخرى لمدرسة ثانية ، أو بين فكرة إنسانية على العموم وبعض التعاليم الدينية السماوية وغير السماوية .

اشتغل بهذه الفلسفة الدخيلة — ولكثير من كتبها هذا الطابع الذى ذكرناه — عدد وفير من علماء المسلمين بعد أن نقلت مصادرها إلى اللغة العربية عن طريق كثير من الأطباء والحكماء غير المسلمين ، ثم فيما بعد عن طريق بعض المسلمين.

والفلاسفة فى الجماعة الإسلامية هم ذلكم النفر من هؤلاء العلماء الذين وسعت صدورهم لهذه الثقافة الفلسفية ولم يروا فيها ما يحرج إيمانهم بعقيدتهم الدينية فى الله .

عمل ابن سينا :

وعمل ابن سينا فى الجانب الإلهى يعد الصورة الأخيرة للفلسفة الإسلامية الإلهية فى المشرق . وهى صورة تعرف بالوضوح وكثرة التعليل والبرهنة ، وإن لم تختلف عمله هذا فى الجوهر والمنهج عن عمل فيلسوف إسلامى مشرقى آخر قبله.

ابن سينا — كواحد من الفلاسفة الإسلاميين فى القرون الوسطى — قبل الفلسفة الدخيلة حتى فى جانب ما بعد الطبيعة على أنها حكمة تكاد تكون معصومة

عن الخطأ ، ولم يتخل فى الوقت نفسه عن اعتقاده بالإسلام ، بل زيادة على ذلك رغب فى أن يضيف إلى كونه معتقداً بالإسلام كونه مؤيداً له من جهة العقل عن طريق (الفلسفة الإغريقية) . وبدا له أنه إذا اتفقت الحكمة والوحى كان ما اتفقا عليه مؤكداً فى الصحة ويقينى المعرفة . وكذلك بدا لغيره من الفلاسفة الدينيين مثل ما بدا له فى هذا الشأن ، أمثال : فيلون اليهودى ، ويحيى النحوى المسيحى ، والفارابى المسلم .

ورأى ابن سينا فى الله تبعاً لذلك ملتقى لرأى الحكمة ورأى الدين معاً . وبعبارة أخرى هو جمع لعدة عناصر مختلفة : بعضها يتصل بالمدارس الفلسفية القديمة ، والبعض الآخر يتصل بطبيعة الأديان ومن بينها الإسلام .

والله فى نظر ابن سينا :

(ا) واجب الوجود ،

(ب) خير مطلق ،

(حـ) فاض عنه غيره ،

(د) خالق ، قادر ، مريد ، عالم السموات والأرض . . . إلى آخر ما يوصف به .

١ — واجب الوجود رمز للفكرة الأرسطية فى العلة الأولى ؛

٢ — الخير المطلق رمز لفكرة الأفلاطونية فى المثال الأعلى ؛

٣ — فاض عنه غيره وصف للطبيعة العليا فى رأى الأفلاطونية الحديثة ،

٤ — خالق ، قادر ، مريد ، لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السموات . . . من أوصاف الله تعالى لنفسه فى القرآن الكريم .

هل تنسجم هذه الضروب الأربعة من ضروب الوصف التى جمعها ابن سينا فى شرحه لذات الله بعضها مع بعض ؟ إنه الوجود الذى يحكم العقل بضرورته من نفسه .

(أ) أما واجب الوجود فهو تعبير لأرسطو يتضمن أن « ما صدقه » غير مفتقر فى وجوده إلى غيره ، كما أنه غير منتظر له حالة أخرى ووصف آخر لم يكن له أول الأمر ، فهو قائم بنفسه مستغن عن غيره ، وثابت لا يتغير ، وهو لهذا كامل كل الكمال ،

كما يتضمن أن ما عداه فى الوجود راجع فى وجوده إليه ، فهو لذلك أقل كمالا منه .

وأخيراً يتضمن وحدة الذات التى هى ما صدقه وحدة فى حقيقة أمرها وفى مفهومها . فوحدتها من كل وجه ، وهى لذلك ليست ذاتين فأكثر ، وليست فى تصور الذهن إياها مركبة من جزأين فأكثر .

(ب) وما يتضمنه واجب الوجود على هذا النحو إذا وضع فى جواره فى وصف العلة الأولى أو فى وصف الله ما ينسب إلى أفلاطون فى تحديد المثال الأعلى عنده من أنه الخير المطلق ربما يبدو أن ليس بين النوعين ما يتعارض بعضه مع بعض ، لكن بعد التأمل قليلا يتضح أن وصف الكلمة الأولى بالخير أو بأى وصف آخر بعد وصفها أنها واجبة الوجود ضعيف الانسجام أو هو عبارة عن ضم لا ترابط فيه .

لأن من خصائص واجب الوجود — كما أسلفنا — أنه واحد من كل وجه ، فى الواقع وفى تصور الذهن إياه . فبعد أن توصف العلة الأولى أو الله بأنها واجبة الوجود أصبح من لوازمها عندئذ أنها واحدة فى الذات وفى المفهوم . فلو وصفت بالخير بعد ذلك — والخير ليس مستلزماً استلزاماً عقلياً لمعنى واجب الوجود — لأصبحت ذاتاً لها صفة ، أو بمعنى آخر يتصورها الذهن مركبة من موصوف وصفة ، فلم يبق ماصدق واجب الوجود واحداً فى المفهوم ، وإن بقى واحداً فى الذات ، والفرض أنه واحد من كل وجه .

ولهذا يؤثر فى حل هذا الإشكال عن جدل الأفلاطونية الحديثة ، كما يؤثر عن رجال الفلسفة المسيحية فى المشرق وبخاصة عن النساطرة : أنه لا تضار وحدة العلة الأولى أو وحدة الله باتصافها بصفات أخرى إذا كانت هذه الصفات فى واقع الأمر ليست أموراً أو أشياء وراء الذات ، بل هى والذات شىء واحد .

وقيمة هذا الحل تتضح من أنه لم يرتفع به التركب فى التصور الذهنى وهو : أن هناك موصوفاً ذا صفة .

(حـ) ولو انتقلنا بعد ذلك إلى تعرف الانسجام أو عدم الانسجام بين وصف العلة الأولى أو الله بواجب الوجود أولا ، ووصفها إثر ذلك بأن غيرها

فاض عنها لوجدنا على الأقل أن الوصف الثانى إضافة جديدة لم تعرف لأرسطو صاحب واجب الوجود ، ووجدنا أيضاً أن وصف العلة الأولى بفيض غيرها عنها بعد وصفها بواجب الوجود ربما يشعر بتغيرها وعدم ثباتها على حال واحدة. ولذا نرى أفلوطين صاحب هذا الوصف الثانى يستخدم — دفعاً لهذا التوهم — فى تصور الفيض عن العلة الأولى أسلوب الخيال والشعر ، فيشبه الفيض بأشعة الشمس ويقصد إلى أمرين فى ذلك : إلى أن الفيض أمر طبيعى فهو متصور فى جانب العلة الأولى منذ تصورها الإنسان ، وإلى أنه لا يغير من ذاتها ولا من وحدتها شيئاً ، كالأشعة بالنسبة للشمس فى كلا الأمرين .

فضم شىء إلى شىء ، كالذى هنا فى إضافة الفيض إلى واجب الوجود فى وصف العلة الأولى ، إن لم يوهم شيئاً من التضارب على نحو ما شعر به أفلوطين عندما حاول رفعه على الوجه السابق ، فليس ذا مغزى أكثر من أنه تأليف وجمع فقط لذات التأليف والجمع . فضلا عن أنه يفضى إلى التركب الاعتبارى فى مفهوم العلة . إذ ستصبح موصوفة بصفة ، وذلك تأباه وحدتها من كل وجه التى هى من مستلزمات كونها واجبة الوجود .

(د) أما الوصف بالخلق ، والقدرة ، والإرادة ... إلخ ، فمع كونه يؤدى إلى التركب الاعتبارى فى مفهوم العلة التى أصبحت واجبة الوجود ، لأنه وصف بما لم يتضمنه معنى واجب الوجود ، فإنه فوق ذلك يتعارض فى وضوح إذا اجتمع مع الفيض فى وصف العلة الأولى أو الطبيعة العليا أو الله تعالى . فالخلق والقدرة ، والإرادة . . . معان تنبئ عن الفعل والتأثير القائم على الاختيار فى جانب العلة الأولى إذا وصفت بها ، بينما وصفها بالفيض بعد ذلك أو قبل ذلك يدل على أن صدور الموجودات عنها بطبيعتها فهو أمر لازم لها لا يخضع لاختيار كما لا يتصل بمقولة الفعل .

وابن سينا فى جمعه وصف العلة الأولى أو الله لهذين النوعين من الوصف — نوع الفعل والتأثير من جانب عندما يصفها بالخلق والقدرة . . . ونوع الإلزام والطبع من جانب آخر عندما يصفها بالفيض — لم يكن صاحب اختيار فى ذلك على ما أعتقد ، بل إنما اضطر إلى الجمع بينهما إرضاء للدين وحرصاً على الفلسفة ،

أو قصر تفلسفه على تعليل ما نقل إليه فى هذا الشأن عن مدرسة الإسكندرية فى عهدها الأخير ، وهو عهد التوفيق بين المسيحية والفكر الفلسفية اليونانية والحكمة التصوفية الشرقية .

وفوق هذا فإن وصف العلة الأولى بالعلم وبأنه علم شامل لكل شىء فى الوجود مفض إلى عدم الثبات على حال واحدة فى ذات العلة ، لأن ضرباً من موضوع العلم وهو الوجود المشاهد متغير ، والعلم بما يقع فيه من أحداث جزئية متجدد . بينما وصف العلة نفسها بواجب الوجود يقتضى حتماً بقاءها على حال واحدة .

وابن سينا حاول أول ما حاول أن يوضح : أن وصف العلة الأولى التى جعلت واجبة الوجود ، ووصفها بصفات أخرى كالصفات التى أتى بها الدين ، لا يتعارض مع وحدتها فى ذاتها ، لأن مرد هذه الصفات إلى نفس الذات وليست أموراً أو معانى أخرى وراءها . وهنا فى هذه المحاولة يشرح صفات الخلق والإرادة والقدرة ، والحياة ... إلى آخر تلك الصفات بما لا يخرج عن معنى العلم . ويذكر أن ذات واجب الوجود — لأنها مجردة — عقل محض ، فهى علم كذلك . فليس هناك إذن فى دائرة العلة الأولى أو الله تعالى غير العلم ، أو بعبارة أخرى غير الذات.

وفات ابن سينا فى ذلك أن وحدة العلة فى تصور الذهن إياها بعد كونها واجبة الوجود لم تصن بهذا الشرح وبتلك المحاولة العقلية ، لأنه لم يزل باقياً : أن هناك فى دائرتها موصوفاً ذا صفة .

كما حاول أن يبين أن وصف العلة الأولى بشمول العلم لا يتنافى مع بقائها على حال واحدة ، هذا البقاء الذى استلزمه وصفها بأنها واجبة الوجود . لأن علمها بالأحداث الجزئية فى هذا العالم — هكذا يذكر ابن سينا — ليس عن طريق وقوعها فى آناتها وأزمنتها ؛ بل عن طريق مبدأ كلى لها . فعنصر الزمن — وهو سبب التغير والتجديد — ليس داخلا إذن فى علم العلة الأولى أو علم الله ، وإن دخل فى متعلق علمه وموضوعه .

ولم نر لابن سينا محاولة فى بيان انسجام وصف العلة الأولى بفيض غيرها عنها مع وصفها بالخلق والقدرة ، والإرادة ... وبعض مؤرخى الفلسفة يحاول

أن يعلل بقاء هذه الفجوة عنده بأن المنطق أو التعليل العقلى لم يكن الطابع الوحيد لتفلسف ابن سينا ، بل طابع تفلسفه العام : منطق فى البداية وتصوف فى النهاية. وفى مجال المنطق يطلب التعليل ، وفى مجال التصوف يعجز منطق الإنسان ويسود نور البصيرة .

هكذا يبرر بعض مؤرخى الفلسفة موقف ابن سينا عندما يراه يضيف الفيض إلى أوصاف العلة الأولى بعد أن يصفها بواجب الوجود ويصفها كذلك بصفات الخالق الفاعل .

* * *

أربعة أنواع من المبادئ ترجع إلى أربعة مصادر فى المعرفة : ترجع إلى أرسطو ، وأفلاطون ، والأفلاطونية الحديثة ، وكتاب الله المنزل ، جمعها ابن سينا فى شرحه لذات الله تعالى ، وشغل نفسه بالتوفيق بين بعضها بعضاً ، مع أن بعضها يضاد البعض الآخر منها .

ونتيجة مثل هذا التوفيق لا ينتظر أن تكون سوى عدم انسجام فى واقع الأمر بين العناصر التى وفق بينها ، وسوى التقيد فى فهم ما قصد إلى شرحه وتوضيحه .

لكن هى سمعة أفلاطون وأرسطو فى تاريخ الفكر القديم حملت رجال الأفلاطونية الحديثة على أن يحرصوا على آرائهما ، ورغبة علماء الإسكندرية فى إحلال الوئام محل النزاع بين الفلسفة والمسيحية دعتهم إلى أن يضيفوا ما يختص به دين سماوى فى جانب المعبود إلى ما ورثوه من الفكر الأرسطية والأفلاطونية . ثم أخيراً ميل فلاسفة المسلمين إلى أن يؤيدوا الإسلام عن طريق الحكمة اليونانية ذائعة الشهرة فى العصمة – بحق أو بغير حق – جعلتهم يدرسون ما نقل إليهم منها ويحاولون ماوسعتهم المحاولة أن يخرجوا منها مع الإسلام وحدة متجانسة .

* * *

المعتزلة :

أما المعتزلة فلم يكن جدلهم العقلى حول الله يقوم على منهج واحد وإن قصد إلى غاية واحدة . فلم يترسموا خطة واحدة فى الجانب الإلهى على نحو ما ترسم

ابن سينا ، ولم يلزموا أنفسهم بنظام معين من الجدل أو السير فى دائرة فكرية كانت معروفة أو مدروسة لغيرهم كما صنع ابن سينا .

ولهذا يعبر عنهم برجال الاعتزال أكثر ما يعنون لآرائهم بالمدرسة الاعتزالية . ومما ينسب إليهم من الأصول الخمسة لم تكن تعالج كلها جملة منذ بداية الاعتزال ، كما لم يتناولها رجال المعتزلة على نحو ما يعرف مثلا للكندى والفارابى وابن سينا فيما يسمى مشاكل الفلسفة الإسلامية الإلهية .

وربما كان سبب ذلك أنهم أنفسهم كانوا يدفعون دفعاً إلى خوض الجدل العقلى فيما يفاجأون من مشكلة إثر الأخرى . ولذلك نراهم واجهوا فى الجدل والمحاجة أكثر من فرقة ، واستخدموا أكثر من أسلوب جدلى واحد ، واستعاروا غير فكرة واحدة من فكر ما بعد الطبيعة أو الطبيعة .

وفى أصول المعتزلة الخمسة نجد واحداً منها يمثل نقطة اتصال بينهم وبين الفلاسفة وهو القول بـ « التوحيد » . فقد قصدوا منه وحدة ذات الله فى الواقع والتصور الذهنى ، أى الوحدة من كل وجه . وهو مبدأ رأته الفلسفة — كما ذكرنا — بناء على قبول فكرة واجب الوجود . وإلا لو أرادوا من التوحيد معنى وحدة الذات فى الواقع فحسب لكان ذلك قدراً مشتركاً بينهم وبين بقية المتكلمين لأنه المبدأ الإسلامى الذى كلف الله به عباده المؤمنين .

ومعالجتهم المعروفة لمشكلة الصفات نتيجة قبولهم لفكرة الوحدة من كل وجه . وهم فى هذه المعالجة رأوا أول الأمر على أيام أبى الهذيل العلاف أن صفات المعانى ترجع جميعها إلى صفتى العلم والحياة ، ثم العلم والحياة حالان ، وهما عين الذات. ولقب الشهرستانى هـــذا الرأى برأى النصارى فى الأقانيم . وأخيراً كان رأيهم فى ردها إلى الذات رأى الفلاسفة .

أما كلامهم حول العدل ، والوعد والوعيد ، والصلاح والأصلح فربما حملهم على رأيهم فى هذه الأصول عندهم إخضاعهم التكليف الإلهى لمنطق الإنسان وتعليله .

• • •

الأشـــــاعرة :

والمدرسة الأشعرية آثرت فى البداية أن توفق بين آراء السابقين من أرباب المذاهب الكلامية قصدا إلى جمع المسلمين على كلمة واحدة ، كما ذكر ذلك أبو على الأشعرى فى تبرير انفصاله عن أساتذته ورفقائه بمدرسة خاصة . وتبعاً لهذا قالت فى مشكلة الصفات قولها المعروف : من أن صفات البارى لا هى عين ذاته ولا هى غير ذاته ، كى ترضى بذلك الصفاتيين من جانب ، والمعتزلة ومعهم الفلاسفة من جانب آخر . وهو نمط سلبى فى التوفيق ، ولكنه لا يقل أثراً فى التعقيد وعدم الوصول إلى الهدف عن توفيق ابن سينا الإيجابى .

كما استخدمت هذه المدرسة منهج التأويل مرة – وهو منهج العقليين – وارتضت منهج الدلالة النصية أو الوضعية مرة أخرى ، وهو منهج النصيين أو الحرفيين . وقد كان المنهج الأول معروفاً لرجال الاعتزال ، كما كان الثانى معروفاً لبعض رجال السلف .

وعلى عهد الغزالى – وهو من بناة هذه المدرسة – تطور الجدل الأشعرى فى مشكلة الألوهية : من محاولة التأليف والجمع بين المذاهب الكلامية السابقة إلى مهاجمة ابن سينا فى توفيقه بين الفلسفة والدين ، ومهاجمة الفلسفة الإغريقية فى شخص أرسطو . وكتاب « تهافت الفلاســفة » بين فى وضوح مارمى به الغزالى ابن سينا من مخالفات دينية ادعى أنه ارتكبها بسبب محاولاته تصحيح الفكر الإغريقى وملاءمته للإسلام ، وتبتدىء هذه المخالفات من الكفر فى العقيدة ، إلى بيان عجز الأدلة الفلسفية عن أن توصل إلى النتائج التى قصدت إليها .

ولكن الغزالى نفسه فى كتاب آخر له هو كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » ارتضى منهج ابن سينا ، وتفكير ابن سينا فى حل مشكلة الألوهية : فتحدث عن الله واجب الوجود ، وعن دليل الإمكان على وجوب وجوده ، كما تحدث أرسطو صاحب الفكرة وابن سينا بعده ، وتحدث عن لوازم هذا الواجب وأبان أنها لا تخرج عن عين الذات . وتحدث عن صفات المعانى ، وهى الصفات الدينية التى لله تعالى من القدرة ، والإرادة ... ألخ ، كما تحدث ابن سينا .

والتابعون لهذه المدرسة – وبالأخص المتأخرون منهم – جمعوا فى جدلهم الكلامى حول مشكلة الألوهية مارآه أبو الحسن الأشعرى من توفيق بين المذاهب الكلامية على النمط الذى رأينا ، كما أضافوا إليه كثيراً مما دفع به الغزالى فلسفة ابن سينا فى كتاب « التهافت » ، وكثيراً أيضاً مما جاراه فيها فى كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » .

• • •

مشكلة الألوهية فى الجدل العقلى الإسلامى بين ابن سينا والمتكلمين مشكلة لم توضحها آراء فريق منهم بله آراءهم مجتمعة ، ولم يفد الإيمان بالله عن طريق مادار فيها من جدل فائدة إيجابية بل بالعكس : أولى فى عبادة الله أن تبقى ذاته المقدسة فى عليائها ، دون أن توضع أمام الإنسان وتحت نظره للبحث والتفتيش ، ودون أن يخضع كونها ووجودها اللانهائى لتحديد الإنسان وتعريفه .

ثم أولى بصنعة الإنسان العقلية أن لا تختلط بها قداسة الأديان ، لأن ذلك أدعى لنقدها . والنقد إن هدم فهو أيضاً للبناء .

ابن سينا والعصر العباسى

للدكتور داود الجلبى

الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن سينا نابغة من نوابغ الشرق نشأ فى عصر كثر فيه النوابغ ، فلا يستغرب نبوغه فى ذلك العصر الذى نضجت فيه العلوم والمعارف . وكان قد ربى فى بيئة وبيت كان فيهما التفكير حراً مطلقاً .

كان العصر الرابع الهجرى الذى عاش فيه ابن سينا من أزهر العصور العباسية من ناحيتى العلم والمعرفة ، بخلاف ما كان عليه الأمر من الناحية السياسية ، راجت فيه سوق العلم وكثر فيه العلماء وامتلأت خزائن الكتب بما أنتجته قرائح علماء الإسلام ، وما نقله النقلة من علوم أمم أخرى بترغيب الخلفاء والوزراء . فقد نقل للرشيد ومن بعده لابنه المأمون ، هذا الخليفة العالم المشجع للعلم ، المغدق العطاء على النقلة والعلماء . وكان أشهر النقلة فى العهد العباسى حنين ابن إسحق العبادى رئيس التراجمة فى بيت الحكمة زمن المأمون ، وابنه إسحق بن حنين وابن أخته حبيش بن الحسن الأعسم وثابت بن قرة وعبد الله بن المقفع وغيرهم . نقل هؤلاء إلى العربية كتباً مؤلفة بلغات أعجمية مختلفة ، يونانية وسريانية وفارسية وهندية تبحث فى الطب والفلسفة والمنطق والرياضيات والهندسة والكيمياء وغيرها . فقدم هؤلاء النقلة بترجمتهم هذه الكتب مائدة شهية حافلة بأصناف مختلفة من المعارف ، فعكف علماء الإسلام يغذون أفكارهم بهذا النوع الجديد من المعرفة وزادوا عليها ، فتشعب العلم وازداد عدد العلماء وكثرت مجالس المناظرة والجدل ، وما إن جاءت سنة ٣٧٠ هـ : ٩٨٠ م وهى السنة التى ولد فيها ابن سينا فى بلخ وما تلاها من السنين إلا والثقافة العربية العباسية فى أوجها . وقد أصبحت الأمة مترفة الفكر ، مترفة الخيال ، حرة فى البحث والتفكير والتأليف ، حتى لقد كان الإسراف فى التفكير الحر وجموح الخيال قد أدى إلى تعدد الشيع والفرق والمذاهب الدينية والفلسفية . فى هذه البيئة نشأ ابن سينا وترعرع فى بيت كان

مركزاً من مراكز الدعوة الإسماعيلية والمباحث الفلسفية . روى عنه تلميذه الجوزجانى أنه قال «كان أبى ممن أجاب داعى المصريين (يريد الفاطميين)، ويعد من الإسماعيلية وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم وكذلك كان أخى » انتهى .

هذا وقل إن ذكر فى ترجمة ابن سينا أمير أو وزير أو صاحب شأن ، إلا وذكر أنه كان له مكتبة عامرة بأسفار العلم والحكمة .

تعلم ابن سينا اللغة العربية على أبى بكر أحمد بن محمد البرقى الخوارزمى ، تعلمها وألف بها مع كونه لم يدخل بلدة عربية قط .وهذا دليل على سعة انتشارها، وعلى كونها لغة العلم الفذة فى تلك العصور . وتعلم الفقه على إسماعيل الزاهد ودرس الفلسفة على أبى عبد الله الناتلى الملقب بالمتفلسف . ثم لما شعر بنفسه القدرة على الفهم والتحصيل وحده ، عكف على دراسة الفلسفة والطب والمنطق والرياضيات والنجوم وما إليها . وكان سريع التحصيل ، قوى الذاكرة ، سريع التدوين، ألف وهو فى سن الثامنة عشرة كتاب (المجموع) إجابة لرجاء بعض مريديه .

وبعد أن استكمل الشيخ حظه فى الدرس والتحصيل ألف فى مختلف المواضيع ، وأشهر تآليفه فى الفلسفة والطب . وخلاصة آرائه فى الفلسفة محاولته التوفيق بين العاطفة والخيال أو بين الفلسفة والطب ، كما فعل غيره من فلاسفة الإسلام كالفارابى من قبله وابن رشد من بعده .

تأثر الشيخ الرئيس ابن سينا بالفلسفة اليونانية ، وتأثر بالفلسفة الإسلامية ، إن جاز لنا أن نسميها فلسفة ، فحاول التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين من جهة، وبين ما جاء به الإسلام من جهة أخرى . وهو وإن لم يوفق فى ماذهب إليه حسب الفكر الفلسفى الحديث ، فقد قدم مادة فلسفية قيمة للأجيال العربية الإسلامية من بعد ، كما شغلت آراؤه وكتبه مفكرى الغرب عدة قرون ، وكانت كتبه من أهم المصادر الفلسفية .

أما فى الطب فقد ترجم كتابه القانون فى أواخر القرن الثانى عشر للميلاد إلى اللغة اللاتينية فأصبح مرجعاً للدراسات الطبية فى جامعات أوربا . درس

فى جامعتى مونبليه ولوفان إلى منتصف القرن السابع عشر ، وكان هذا الكتاب والمنصورى لأبى بكر الرازى عمدة الأساتذة فى جامعة فينا إلى القرن السادس عشر .

أضاف ابن سينا على طب الأقدمين معلومات واسعة فى الجنون والفالج وأمراض الكبد والصدر والخراجات وعلاقة بعض الأمراض بالخمر ، فإذا هى خطوات أجيال خطاها رجل واحد قليل النظير . هذا وقد أتحف ابن سينا الطب واللغة بمصطلحاته الطبية العربية التى لايزال معظمها المعول عليه فى التأليف عند مؤلفى العرب فى الطب .

والخلاصة أن ابن سينا تأثر بالثقافة العربية العباسية واستوعبها فوعاها ، ولم يتركها كما أخذها ، بل كان له فى توجيه العقول شأن كبير . فحق علينا أن نذكره بخير ونرجو له الرحمة والغفران .

[illegible]

أخذ ابن سينا الثقافة العربية عن أبي بكر أحمد [illegible]

[illegible] ودرس الفلسفة على أبي عبد الله الناتلي [illegible] ثم انقطع إلى العلوم والتحصيل وحده ، فعكف على دراسة الفلسفة والطب والفقه والرياضيات والنحو وما إليها . وكان سريع التحصيل ، قوي الذاكرة ، [illegible] وهو في سن الثامنة عشرة كتاب (الشفاء) [illegible]

وبعد أن استكمل الشيخ [illegible] التحصيل ألف في [illegible] ، وأشهر كتبه في الفلسفة والطب ، وخلاصة آرائه في الفلسفة [illegible] الفلاسفة [illegible] الفلسفة والطب ، [illegible] من فلاسفة الإسلام [illegible] من قبله ولم [illegible] من بعده .

تأثر الشيخ الرئيس ابن سينا بالفلسفة اليونانية ، وتأثر بالفلسفة الإسلامية ، [illegible] ابن سينا فلسفة ، [illegible] من آراء أفلاطون وأرسطو [illegible] من جهة أخرى [illegible] الفكر [illegible] الحديث ، فقد [illegible] الأجيال العربية الإسلامية من بعده ، كما [illegible] آراؤه وكتبه [illegible] ، وكانت [illegible] الفكري .

أول كتاب له ترجم [illegible] في أواخر القرن الثاني عشر للميلاد [illegible] في جامعات أوربا [illegible]

اليـــوم الرابع



التربية عند ابن سينا ورسالة السياسة

للأستاذ كمال إبراهيم

فى شخصية ابن سينا متسع رحيب للبحث والنظر ، قل أن نجد فى تاريخ الفكر الإنسانى شخصية تعدلها اتساعاً وإحاطة وعمقاً ، وقد عنى الباحثون قديماً وحديثاً بجوانب منها عدة ، فألفوا الكتب والرسائل والمقالات ؛ غير أن جانباً واحداً من تلك الجوانب ، لم أجد – فيما تيسر لى الاطلاع عليه مما كتب عنه – مَنْ بسط القول فيه ، ذلك هو آراؤه فى التربية والتعليم .

قد يعود هذا الإغفال – فى أغلب الظن – إلى أن ابن سينا أودع آراءه تلك ، فى رسالة له أسماها « رسالة السياسة » . وهذه الرسالة كانت إلى عهد قريب مغمورة مطمورة ، لم يكتب لها كغيرها من آثار فيلسوفنا حظ الذيوع والاشتهار ، فإن (ابن أصيبعة) مثلا ، وقد أورد فى (طبقاته) جملة رسائله ومصنفاته ، لم يذكرها بينها ، وذكرها آخرون ، ولكنهم سموها بموضوعها دون اسمها ، فقد ذكر صاحب « كشف الظنون » أن لابن سينا رسالة فى الأخلاق ، رآها ، ولكنه لم يصفها ، وعرض لها المستشرق العلامة (كاراده فو) بعد ما تحرى آثار ابن سينا فى دور الكتب الغربية ، فأثبتها فى مؤلفاته وقال عنها : (إن ما وضعه ذلك الإمام فى الفلسفة الأدبية لهو نزر قليل ، وإنما يعرف له فى هذا الباب رسالة فى الأخلاق مصونة فى إحدى كتبخانات الأستانة) .

وقد وجدت هذه الرسالة ضمن مجموعة خطية بعد ثلاث عشرة رسالة هى الخامسة منها بمكتبة (ليدن) بهولندة ، وعليها بعض الحواشى التى يفهم منها أن الكتاب بيع بيعاً شرعياً للمسمى (محمد بن أحمد) سنة ٤٠٨ هـ ، فتكون هذه النسخة على هذا قد كتبت فى عهد ابن سينا أى بعشرين سنة قبل وفاته . وقد قامت مجلة المشرق لصاحبها الأب لويس معلوف اليسوعى بنشرها فى أعداد ثلاثة من سنتها التاسعة أى عام ١٩٠٦ .

لقد راجعت أعداد المجلة بدار الكتب المصرية (قسم المجلات رقم ١١٤) عام ١٩٣٢ ، ثم راجعت النسخ الخطية التى أشـار إليها (كاراده فو) فى مكتبات الآستانة صيف عام ١٩٣٦ ، ومنها استخلصت آراء ابن سينا فى التربية والتعليم .

مضامين الرسـالة :

قسم ابن سينا مضامين رسالته خمسة فصول ، هى : (١) سياسة الرجل نفسه . (٢) سياسة الرجل دخله وخرجه . (٣) سياسة الرجل أهله . (٤) سياسة الرجل ولده . (٥) سياسة الرجل خدمه .

والرسالة بفصولها الخمسة لا تعدو إحدى عشرة صفحة ، والفصل الرابع منها وهو (سياسة الرجل ولده) ضمنه آراءه التربوية ويقع فى زهاء ثلاث الصفحات ونصف الصفحة .

وهنا لابد أن أشير إلى أن ابن سينا قد حذا فى تسمية الرسالة وتقسيمها حذو سلفه (الفارابى) فإن له رسالة سماها السياسة أيضاً تحتوى آراءه فى التربية الخلقية ، وقسمها أربعة فصول هى :

(١) سياسة المرء مع رؤسائه . (٢) سياسته مع أكفائه . (٣) سياسته مع من دونه . (٤) سياسته لنفسه .

هذا ، والفيلسوفان الإسلاميان قد تابعا فى هذه التسمية الفيلسوف اليونانى (أرسطو) فإن له (كتاب السياسـة) الذى ضمنه آراءه فى التربية الاجتماعية و قوانين الدولة .

مدلول (السياسة) عند ابن سينا والفارابى :

تعنى (السياسة) عند الفيلسوفين — كما يتبين لنا من مفهوم رسالتيهما — وعند فلاسفة المسلمين قديماً ، تدبير الأمر ، وتصريفه بالحكمة والمصلحة ، وإصلاح الفاسد والخلل ، وهو كذلك من مدلولها فى لغة العرب ، أو ما به أشبه ، قالوا : ساس ماله ، إذا أحسن تثميره ونقته ، وساس الحيوان : تعهده بالعناية والخدمة ؛ وساس قومه ، وساس الملك ، وساس الرعية ، وكلها تعنى حسن تصريف أمورها ، وتدبير شؤونها . وقد تطور مدلولها فى هـذا العصر ،

فصارت تطلق على الاشتغال بقضايا البلاد العامة والمسائل الوطنية ، والشئون والعلاقات الدولية وما يتصل بها ، فقالوا: سياسة خارجية ، وسياسة محلية .

أما مدلولها لدى أرسطو وفلاسفة اليونان ، فيتضح من مضامين كتاب السياسة له ، وهو يقرب كثيراً من مدلولها فى العربية ، غير أنه بالجماعة ألصق وعلى التربية الاجتماعية أدل ، فقد تناول هـذا الفيلسوف فى كتابه أصول التربية الاجتماعية ووسائلها ، وشكل الحكومة ودساتيرها ، وعرض لتربية الفرد كدعامة لتربية المجتمع ، وبهذا أوضح العلاقة بين التربية والسياسة ، وحد هدف السياسة بالخير المطلق ، وهدف علم السياسة بإعداد مواطنين صالحين شعارهم حب الخير للمجموع والعمل له ، ولديهم المقدرة والكفاية للاضطلاع بصالح الأعمال .

فالسياسة عند فلاسفة اليونان تعنى الإدارة الاجتماعية أو إدارة المدينة ، وهو يقرب مما تدل عليه كلمة (Policy) أو (Politics) .

ولما كانت التربية الاجتماعية أو إدارة المدينة إدارة صالحة تتوقف على تربية الفرد ، وتوجيهه ، كانت السياسة شاملة إعداد مواطن صالح ، كما تشمل شكل الحكم ، ودساتير الحكومة .

آراء ابن سينا التربوية :

تناول ابن سينا فى الفصل الرابع من رسالته المذكورة تربية الولد من مولده حتى خروجه إلى ميدان العمل والكسب ، فأشار إلى أهم ما يؤخذ به الناشىء من أنواع التربية الجسمية والخلقية والعقلية . ولتأثره بفلسفة اليونان والرومان ومذاهبهم فى الأخلاق والنفس ، فما عرف فى عصره واشتهر نجده يتفق فى طائفة من فلسفته الأخلاقية وأشهر فلاسفتهم كأرسطو ، وشيشرون وكونتليان ، كما نجد الفارابى يتأثر بفلسفة أفلاطون أكثر .

وها نحن نعرض لأهم آراء ابن سينا مع الإشارة إلى أشهر فلاسفة التربية القدامى والمحدثين الذين يتفق معهم فى تلك الآراء :

١ – التربية فى دور الرضاعة :

يرى ابن سينا من حق الولد على والديه حسن تسميته أولا ، ثم اختيار ظئره ، وذلك بألا تكون حمقاء ولا ورهاء ولا ذات عاهة ، فإن اللبن يعدى كما يقول ، وفى هذا يتفق مع الإمام (الغزالى) حيث دعا إلى العناية بتربية الطفل منذ ولادته ، وألا يوكل لحضانته ورضاعه إلا امرأة صالحة متدينة . ويتفق مع الفيلسوف الرومانى (كونتليان ٣٥ – ٩٥ م) الذى يرى اختيار المرضع من الصالحات الفصيحات حتى يقتبس الطفل منها ما هو صالح فى اللسان والأفعـال .

٢ – التربية الخلقية بعد الرضاع :

ويرى أن يبدأ بتأديب الطفل ورياضة أخلاقه بعد فطامه ، وذلك قبل أن تهجم عليه مساوىء الأخلاق ، وذميم الصفات ، فتتمكن منه ، فيصعب بعد ذلك انتزاعه منها ، إذ تصبح عادة راسخة ، وهو فى هذا يتفق مع الكثيرين من فلاسفة التربية القديمة والحديثة ، حتى قالت طائفة : إن الطفل يولد صفحة بيضاء ، ينقش فيها كل ما يقع عليها .

٣ – وسائل التربية الخلقية :

ويرى أن خير الوسائل لإبعاد الطفل عن تلك المساوىء ، إنما يكون بالترغيب تارة ، والترهيب أخرى ، وبالإيناس حيناً ، والإيحاش حيناً آخر ، وبالإعراض عنه ، والإقبال عليه ، وبالحمد والتوبيخ ، فإن لم تجد هذه الوسائل لم يحجم عن الاستعانة باليد ، بالضرب القليل الموجع بعد الإرهاب الشديد ، وبعد إعداد الشفعاء ، لأن الضربة الأولى إذا كانت موجعة ساء ظن الصبي بما بعدها ، واشتد خوفه منها ، والعكس . والوسائل الأولى مما أقرته التربية فى القديم والحديث ، بل حثت عليه ودعت إليه . أما الوسيلة الأخرى ، وهى (العقوبة البدنية) أو سياسة العصا فى التربية ، فإن معظم قدماء المربين وجميع المربين المحدثين ينكرونها ولا يقرونها ، وهو فى هذا يتفق مع الفيلسوف الرومانى (شيشرون) إذ يرى أنه لا يلجأ إلى العقوبة البدنية ، إلا إذا لم تنجح كل وسائل التأديب الأخرى ، على ألا يكون العقاب مذلا للصبي ، ماساً بكرامته .

٤ – التربية العقلية :

ويرى أن يؤخذ بمبادئ هذه التربية متى اشتدت مفاصل الصبي ، واستوى لسانه ، ووعى سمعه ، وتهيأ للتلقين ؛ وأول ما يبدأ به من ذلك تعلم القرآن ، فتصور له حروف الهجاء ، ويلقن مبادئ الدين ، ويروى الشعر ، ويختار له من بحوره الرجز والبحر القصير وما خف وزنه ، مما يعين فى التأديب والتهذيب وفيه بيان فضل الأدب ، والحث على البر واصطناع المعروف ، وكل ما فيه مكارم الأخلاق .

وهذه المرحلة من التعليم تكون المرحلة الأولى فى الثقافة العامة ، وتكاد تكون طابع التربيـــة الابتدائية فى العصور الإسلامية على اختلافها ،ولا يكاد ابن سينا يختلف فيها عن غيره من فلاسفة المسلمين كبير اختلاف ، لأن تعليم القرآن والتروى من أدب العرب ، هما أهم مصادر الثقافة العربية الإسلامية . ويرى بعضهم تأخير مدارسة القرآن وحفظ آياته إلى ما بعد هذه المرحلة من التعليم إذ يكون الصبي أكثر فهماً لما يقرأ ، وتدبراً لما يحفظ ، وهو يتفق مع الغزالى فى بعض هذه الآراء ، إذ يرى الغزالى أن يعلم الطفل فى المكتب القرآن وأحاديث الأخيار وحكايات الأبرار لينغرس فى قلبه حب الصالحين ، وأن يصان من الشعر الذى فيه ذكر العشق وأهله ، ويتفق مع (كونتليان وشيشرون) من فلاسفة الرومان فى تحفيظ الطفل فى هذه المرحلة مختارات من أقوال الشعراء والحكماء المأثورة شحذاً لذاكرته ، وتقوية لملكة الحفظ عنده ، ويرى(فردريك ولهلم فروبل ١٧٨٢ – ١٨٥٣ م) من كبار المربين المحدثين مثل هذا أيضاً ، وأن تقوى فى رياض الأطفال المشاعر الدينية ، ويحفظوا أقوالا فى الدين وأناشيد يرتلونها فى صلواتهم .

وبصدد تعليم حروف الهجاء مصورة ، فإن (كونتليان) المربى الرومانى يرى من الخطأ أن تحفظ الأطفال أسماء الحروف الهجائية غير مقرونة بصورها ، إذ متى عرف الطفل صور الحروف أخذ بكتابتها ، ويقول (بستالوزى) من المربين المحدثين يجب أن ترتبط دراسة اللغة بالملاحظة واستعمال الحواس ، وكذلك يرى فروبل وغيره من رجال التربية سواء فى العصور الوسطى أو النهضة الحديثة .

٥ – التعليم الجمعي أو الصفي :

يرى فضل التعليم الجمعي على الفردي ، لأنه أدفع لسآمة المؤدب وملل الطفل معاً ، ولأن اختلاط الصبي بأقرانه ، أدعى إلى انشراح عقله ، وتفتح فهمه بالمحادثة والمرافقة وما في ذلك من إثارة المحاكاة ، والمساجلة والمباراة ، وما فيه تحريك هممهم ، وابتعاث نشاطهم .

وقد نص على فضل هذا التعليم معظم رجال التربية القديمة، بله الحديثة.

٦ – التعليم الثانوي والتوجيه بحسب الاستعداد .

ويرى بعد فراغ الصبي من المرحلة الأولى أن ينظر إلى ما يراه أن تكون صناعته ، فيوجه بحسب ذلك ، فإن أريد به الكتابة مثلا ، أضيف إلى دراسة اللغة دراسة الرسائل والخطب ، ومساجلات الناس ومحاوراتهم وما أشبه ذلك ، وطورح الحساب ، ودخل به الديوان ، وعني بخطه ؛ وأن أريد به أخرى ، أخذ فيها .

ويرى أن على المؤدب في هذه المرحلة أن ينظر إلى استعداد الطالب ، وما يصلح له من الصناعات والأعمال فيوجهه بحسب ميوله واستعداداته ، وهو يضرب لنا الأمثلة في تباين الملكات واختلاف المواهب ، وأن الذي لا يعينه استعداده على صناعة من الصناعات ، أو علم من العلوم ، يتعذر توجيهه إليه مهما بذل في سبيله من جهد وأنفق من مال .

وهذا مادعت إليه التربية في القديم والحديث ، فقد نص عليه أفلاطون وكونتليان وشيشرون وغيرهم ، ويقول (روسو) من المربين المحدثين: إن التربية الصحيحة ما قامت على معرفة غرائز الإنسان وميوله ، وعلى ذلك يجب أن يخرج الإنسان في صناعة من الصناعات .

٧ – الغاية من التربية :

ويرى في ختام هذا الفصل ، أن الغاية من التربية هي العمل ، واستثمار المعارف في الكسب والارتزاق ، ليتذوق الناشيء حلاوة الكسب بالصناعة ، ويعتاد طلب المعايش بالجد ، ولا يركن إلى ما لأبيه ، فيجد فيه المقنع والكفاية ،

لأن فى ذلك مفسدة له . وهذا فى الحقيقة ما ترى إليه فلسفة التربية اليوم ، ومن قبل .

وأخيراً ، فإننا نجد فى تلكم الصفحات القليلات من هذه الرسالة آراء جديدة فى التربية والتعليم ، تفتح لنا صفحة نيرة من كتاب هذا الفيلسوف الخالد ، تسلكه فى كبار المربين ، كما هو بين كبار الفلاسفة والنابغين .

والسلام عليكم ورحمة الله .

أثر ابن سينا فى عصر النهضة[1]

للأستاذ مالكولم بارهاد

يعد «القانون» نهاية ما تطور إليه علم الطب منذ الاغريق إلى العرب. وكانت طريقة ابن سينا هى برهنة أرسطو. وعلى الرغم من عيوب هذه الطريقة فإنها تسهل الحفظ، وتخلص الذهن من الشكوك، وتفضى إلى تقرير أصول وقوانين.

وأخذ الغرب بهذه الطريقة حتى عصر النهضة، فظهر جماعة أمثال دافنشى وغيره وطالبوا بقراءة كتاب الطبيعة. وحرق باراسيلوس كتب أبقراط وجالينوس وابن سينا، وطلع بمنهج تجريبى سار عليه العلماء حتى القرن التاسع عشر، فنسيت تعاليم ابن سينا.

ومع ذلك فهناك مشكلات مثل الألم والخوف لم يستطع العلم الحديث أن يحلها كما حلها الشيخ الرئيس، لأن العواطف والانفعالات لا تزال بعيدة عن متناول المناهج العلمية الموضوعية. ويرجع نجاح ابن سينا إلى معرفته الشاملة بالإنسان.

---

(١) انظر النص الكامل فى القسم الافرنجى.

ترجمة ابن سينا إلى اللاتينية
وانتشارها فى القرون الوسطى (1)

للآنسة دالفيرنى

كانت طليطلة مركز الترجمة من العربية إلى اللاتينية فى القرون الوسطى . ولأنه لم يكن هناك شخص واحد متمكناً من اللغتين العربية واللاتينية معاً ، اضطروا إلى الترجمة على مرحلتين ، وبواسطة شخصين ، يبدأ أحدهما بالترجمة من العربية إلى الأسبانية الدارجة (القشطالية) ، وينقل الثانى عن هذه إلى اللاتينية .

وقد بدأ هؤلاء المترجمون فى ترجمة الشفاء والقانون منذ النصف الثانى من القرن الثانى عشر . أما القانون فترجمه جيرار الكريمونى المتوفى سنة ١١٨٧ وحازت ترجمته نجاحاً كبيراً فى الأوساط الأوربية ، وطبعت فى روما سنة ١٥٩٣ واستمر الإقبال عليها إلى القرن السابع عشر .

ولا يفوتنا أن نشير فى هذه الناحية الطبية إلى أنه ترجمت أيضاً إلى اللاتينية ، رسالة الأدوية القلبية والأرجوزة فى الطب .

فأما الشفاء فلم يترجم كله ، وما ترجم منه إنما ترجم تدريجيا ، فلم يترجم من المنطق إلا المدخل ، وأهمل القسم الرياضى جميعه . وترجم معظم الطبيعيات ، كما ترجمت الإلهيات كاملة .

وأما الإشارات فلم يوجد منها إلا بعض فقرات وردت فى كتاب (الدفاع عن الإيمان) لريموندوس مارتينوس .

وترجم أخيراً فى القرن السادس عشر إلى اللاتينية أيضاً بعض رسائل لابن سينا ، ومن بينها رسالة الأضحوية .

---

(١) انظر النص الكامل فى القسم الافرنجى .

بسكال ومونتيني وابن سينا[1]

للأستاذ فاندنبرج

في كتاب خواطر بسكال نجد نصاً عن الخيال يقول فيه إن أعظم الفلاسفة قدراً لو وقف على لوح غير عريض قائم على هوة سحيقة ، فإن خياله يتغلب عليه على الرغم من اقتناع عقله أنه في أمان . ومجرد تفكير معظم الناس في هذا الأمر يخيفهم ويجعل العرق يتصبب منهم .

أخذ بسكال هذا النص من كتاب مونتيني « الدفاع عن ريمون سيبوند » . واستطاع الأستاذ فاندنبرج أن يعثر على المصدر الذي أخذ عنه مونتيني ، وهو كتاب طبيب مشهور من مدينة تورينو اسمه بطرس دي بايرو . وقد ذكر هذا الطبيب نصاً طويلاً لابن سينا نجد فيه الفكرة الواردة عند بسكال .

وليس هذا إلا مجرد مثل بعيد عن وحدة التراث الإنساني ، واتصال حلقاته بعضها ببعض ، وتأثر الشرق بالغرب ، أو بالعكس .

---

(١) انظر النص الكامل في القسم الافرنجي .

ابن سينا والنبوات

للدكتور محمد الهاشمي

دأب الفلاسفة منذ أقدم العصور حتى الآن على البحث فى أسباب النبوات ودراسة ظواهرها، وتعليل ما يتصل بها من معجزات وكرامات. ذلك لأنها من الموضوعات المعقدة التى يلتقى فيها الدين والفلسفة، وقد كان الفلاسفة — ولا يزالون — يحاولون التوفيق بين قواعد العلم ووجهات نظر أرباب الدين.

النبوة فى اللغة الإخبار. والنبى هو الذى يخبر عن الله[1] أما الذى يعبر عن أفكاره الداخلية لا عن الهاتف الخارجى فلا يعد نبياً[2]. وأما المعنى الشائع لهذه اللفظة وهو الإخبار عن الشيء قبل وقوعه فأمر طارئ على المدلول اللغوى لها. ومن الضرورى للباحث فى هذا الموضوع أن يميز بين ثلاثة اعتبارات أولها نفسى، وثانيهما تاريخى، وثالثهما فلسفى. فالنبوة من وجهة النظر النفسية تأمل عميق يشع فى جوانب النفس وانكماش على عالم الذات، بحيث لا يرى الإنسان فيه من صور الوجود إلا ذاته، فيميل إلى العزلة وتتولد فى نفسه بذور أفكار وآراء منشؤها تجارب الحياة السابقة، التى مارسها ذلك الإنسان. وهذه الأفكار والآراء تخلق هوة سحيقة بين عقليته وعقلية المجتمع الذى يعيش فيه، فيرمى بالكفر ويضطهد ويحارب. ولاشك أن العزلة تتيح له فرصة التأمل فى أفق واسع يسمو فوق الاعتبارات الجنسية والقومية والإقليمية. وهذا هو السر فى أن تعاليم الأنبياء كانت مشبعة بروح إنسانية خالصة تتجلى فيها وحدة الهدف وتشابه الغايات. فقد قال النبى محمد «أحب لأخيك ما تحب لنفسك واكره له ما تكره لها»، وهذا يطابق ما قاله بوذا وكونفوشيوس وزرادشت والمسيح

---

(١) الفيروزبادى. القاموس المحيط. مادة نبأ.

(٢) Encyclopaedia Britannica (Prophecy)

وغيرهم من الأنبياء . لقد كان جميع الأنبياء يشعرون فى أعماق نفوسهم بأنهم مدفوعون بقوة خارقة يفوق تأثيرها فى القوى التى ألفها الإنسان فى النظام الطبيعى للكون . وهذا مادعاهم إلى الاعتقاد بأن هذه القوة إلهية ، وأن ما يأتى إليهم من الكلام إنما هو وحى مقدس . ومن المشاكل التى تعانيها الفلسفة ما إذا كان هؤلاء الأنبياء محقين فى اعتقادهم هذا أم لا . لكن مما لاشك فيه أنهم جميعاً كانوا مقتنعين اقتناعاً قوياً بأنهم ينطقون عن الحقيقة الإلهية .

أما الاعتبار التاريخى فيبدأ حين ينتقل النبى من تلك العزلة إلى ميدان المشاكل الاجتماعية فيأخذ فى تنظيم الطقوس والشعائر والصور الخارجية التى تضع حدودها التعاليم الدينية ، والتى تنمو بمرور الزمن . ثم بعد هذا يبدأ دور الصراع بين هذه التعاليم وما يثيره العلم من صنوف الاعتراضات حولها . وهذه المرحلة الأخيرة هى الناحية الفلسفية للموضوع .

من الواضح أن العنصر النفسى هو الأساس الذى يبنى عليه البحث فى النبوات — فإذا أمعنا النظر فى ما كتبه ابن سينا فى هذا الصدد وجدنا أنه يتصل بنظرتين أساسيتين هما « نظرية المعرفة » و « نظرية الفعل والانفعال » .

نظرية المعرفة

يرى ابن سينا أن لاكتساب المعرفة ثلاثة مصادر : أحدهما الحواس وهى التى تنقل صور الأشياء إلى النفس ؛ وثانيهما العقل وهو الذى يجرد المحسوسات من العوارض المشخصة لها وينتزع صوراً كلية منها ؛ وثالثها « العقل الفعال » وهو الذى يفيض على النفس الإنسانية المعرفة عندما تبلغ هذه النفس درجة تؤهلها لتقبل هذا الفيض . والعقل الفعال هو العقل الكلى الذى يدبر هذا الكوكب الذى نعيش فيه ، والكواكب السيارة — على رأى ابن سينا — أجسام حية تتحرك حركات إرادية ، ولكل كوكب منها عقل يدبره . وهذه العقول موجودات روحانية تشارك الإله فى صفة الإبداع [١] وبمقتضى هذه النظرية فإن أمام النفس طريقين للوصول إلى الحقائق : طريق « الفكرة » وطريق « الحدس » .

---

(١) كتاب النجاة ص ٤٥٠ .

فى الطريق الأولى تنتقل النفس بين المعانى المخزونة فى الذاكرة مستعينة بالخيال فتحاول الوصول إلى المعنى المطلوب بوساطة المقدمات المنطقية ؛ وفى الطريق الثانية تحاول النفس الوصول إلى المطلوب رأساً من دون أن تستعين بشىء من المقدمات المنطقية، وذلك بالاتصال بالعقل الفعال . وعلى هذا فإن « النفوس البشرية لا تمايز بموضوع معرفتها، ولا بمقدار ما حصلته من معارف وإنما يكون تمايزها بمقدار استعدادها للاتصال بالعقل الفعال الذى تتلقى عنه المعرفة[1] » .

فمن الناس من يكون قوى الحدس فلا يحتاج إلى كبير عناء فى الاتصال بالعقل الفعال . ومنهم من يعرف كل شىء فى نفسه وتجده يشتعل اشتعالا كأن فيه روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن، ومنهم من هو غبى لا تعود عليه الفكرة بزيادة ، ومنهم من له فطانة إلى حد ما[2] . وهذا الفرق الذى ذكره ابن سينا بين الحدس والفكرة شبيه بالفرق الذى أشار إليه فلاسفة العصر الحاضر بين المعرفة الحدسية والمعرفة الكلامية[3] .

لاشك أن التفاوت فى الحدس يرجع إلى قوة المخيلة وضعفها . يقول ابن سينا فى الحيوان قوة تركب ما اجتمع فى الحس المشترك من الصور وتفرق بينها وتوقع الاختلاف فيها من غير أن تزول الصور عن الحس المشترك[4] . وهذه القوة قد تتصرف بالصور بالتركيب والتحليل فاذا ركبت صورة منها أو فصلتها أمكن أن تستحفظها فيها . ولهذا يسمع الإنسان ويرى ألواناً وأصواتاً ليس لها وجود من خارج ، وأكثر ما يعرض هذا عند انصراف القوى العقلية عن مراعاة المخيلة ، وهذا الانصراف إما أن يكون لآفة أو لضعف شاغل عن استكمال الفعل ، كما فى الأمراض وكما فى الخوف ؛ وإما أن يكون لاستراحة ما كما فى النوم ، ولهذا يرى المجنون والخائف والضعيف والنائم أشباحاً قائمة كما نراها نحن فى حالة السلامة فى الحقيقة ، ويسمع أصواتاً كذلك . فإذا تدارك التميز أو العقل شيئاً من ذلك وجذب القوة المتخيلة إلى نفسه بالتنبيه ، اضمحلت تلك الصور والخيالات .

---

(١) دى بور . تاريخ الفلسفة فى الإسلام (تعريب ابو ريدة مصر ١٩٣٨) ص ١٧٩ .

(٢) تسع رسائل ٦٣ — ٦٤ .

(٣) جميل صليبا ، ابن سينا (دمشق ١٩٣٧) .

(٤) كتاب النفس ، مصر ١٩٢٥ .

وقد يتفق لدى بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جداً بحيث لا تستولى عليها الحواس ولا العقل . فهولاء تكون لهم فى اليقظة ما يكون لغيرهم فى المنام من إدراك المغيبات . وكثيراً ما يحدث لهم أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات ويصيبهم الاغماء ،وكثيراً ما يرون الشىء بحاله ، وكثيراً ما يتخيل لهم أمثالهم وكثيراً ما يتخيل لهم شبح ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلى ،وهذه هى النبوة الخاصة بالمتخيلة . والذين يرون هذه الأمور فى اليقظة منهم من يرى ذلك لشرف نفسه وقوتها وقوة متخيلته ومتذكرته فلا تشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة . ومنهم من يرى ذلك لزوال تمييزه ولأن النفس التى له ستصرفه عن التمييز ، ولذلك فإن قوى تخيله فهو قادر على تلقى تلك الأمور الغيبية فى حال اليقظة . فإن النفس محتاجة فى تلقى فيض الغيب إلى القوى الباطنية من وجهين : أحدهما ليتصور فيها المعنى الجزئى تصوراً محفوظاً ، والثانى لتكون معينة لها متصرفة من جهة إرادتها لا شاغلة إياها جاذبة لها إلى جهتها(١) .

نظرية الفعل والانفعال

يرى ابن سينا أن الموجودات متفاعلة بعضها مع بعض، وأن هذا التفاعل يتوقف على قوة المؤثر واستعداد المتأثر ، فكلما كان الشىء أقوى وأتم من غيره كان التأثير الصادر عنه أبلغ وأظهر . وكلما كان الشىء أتم استعداداً أو أشد تهيؤاً كان قبوله للأثر الصادر عن غيره فيه أبلغ وأظهر . ولما كان الموجود ينقسم إلى قسمين نفسانى وجسمانى ، كان أقسام الفعل والانفعال أربعة: فالأول أن يكون الفاعل والمنفعل نفسانيين ، والثانى أن يكونا جسمانيين ، والثالث أن يكون الفاعل نفسانياً والمنفعل جسمانياً ، والرابع أن يكون عكس ذلك . أما النبوات فتدخل فى القسم الأول وذلك لأن حقيقتها الإلقاء الخفى من الأمر العقلى بإذن الله تعالى فى النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء ، إما فى حال اليقظة ويسمى الوحى ،وإما فى حالة النوم ويسمى النفث فى الروع ، كما قال النبى

(١) كتاب الشفاء ، فصل فى أفعال المصورة والمفكرة (مخطوطة فى المكتبة العامة فى بغداد) .

(إن روح القدس نفث فى روعى أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها . ألا فاتقوا الله واجملوا فى الطلب) . وقال : (إن الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة) ، وهذا الإلقاء عقلى واطلاع وإظهار كما قال تعالى : (وعلمناه من لدنا علما) وقال : (نزل به الروح الأمين على قلبك) وقال : (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحد إلا من ارتضى من رسول)[1]

أما كيفية تلقى النبى للوحى فلا يرجع إلى تزويد الله العبارات ، ولا إلى أحاديث النفس ؛ بل فيضان العلوم من الله على لوح قلب النبى بوساطة الملك وقوة التخيل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة ، وتجد لوح النفس فارغاً فتنتقش تلك العبارات والصور فيه ، فيسمع فيها كلاماً منظوماً ، ويرى شخصاً بشرياً . فذلك هو الوحى لأنه إلقاء الشىء إلى النبى بلا زمان فيتصور فى نفسه الصافية صورة الملقى كما تتصور فى المرآة المجلوة صورة المقابل . فتارة يعبر عن ذلك بعبارة العبرية وتارة بعبارة العربية . فالمصدر واحد والمظهر متعدد ، فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها . وكلما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس الصور فذلك هو آيات الكتاب . وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو إخبار النبوة . فلا يرجع هذا إلى خيال بذهن محسوس مشاهد ، لأن الحس تارة يتلقى المحسوسات من الحواس الظاهرة ؛ وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة ؛ فنحن نرى الأشياء بوساطة القوى الظاهرة ، والنبى يرى الأشياء بوساطة القوى الباطنة ؛ ونحن نرى ثم نعلم ، والنبى يعلم ثم يرى[2] .

هذا استعراض اجمالى للنظريتين اللتين اتخذهما ابن سينا أساساً فى دراسته للنبوات . غير أنه لا يمكن معرفة القيمة العلمية لهذه الدراسة إلا إذا قورنت بآراء الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا بعده . إن نظرية ابن سينا فى المعرفة ووجود الحقائق الأزلية وإمكان إشراقها فى النفس الإنسانية شبيهة بنظرية أفلاطون فى المعرفة . فقد ذهب أفلاطون إلى أن ما يقع تحت ملاحظاتنا العادية من الأشياء إنما هو « تيار دائم الدوران » من الحوادث الدائمة التغيير ، والتى لا يمكن استخلاص

---

(١) رسالة الفعل والانفعال ، ١ — ٢ (حيدر آباد الدكن ١٣٥٣) .
(٢) الرسالة العرشية ، ١٢ (حيدر آباد الدكن ١٣٥٣) .

حقيقة عامة منها . ومن هذا انتهى إلى أن الموضوعات الصحيحة للعلم ليست هى الأشياء الدائمة التغير التى نجدها فى عالم الحس ، وإنما هى موضوعات ثابتة فوق الحس تسمى « مثلا »[1] وقد قسم المعرفة إلى أربعة أنواع :—

١ — المعرفة الحسية البحتة .

٢ — المعرفة الظنية .

٣ — المعرفة الاستدلالية .

٤ — المعرفة اليقينية التى هى إدراك عالم المثل . وهذا الإدراك هو الخير الأسمى ، والذى لا يستطيع أن يناله إلا الحكيم بعد وصوله إلى درجة الاستنارة الإلهامية ، وتلقى الفيض من العالم الأعلى . وقد صور أفلاطون هذه الأنواع الأربعة فى (أسطورة الكهف)[2] وهو يعتقد أن النفس كانت قبل اتصالها بالبدن بصحبة الآلهة تشاهد (فيما وراء السماء) موجودات (ليس لها لون ولا شكل) ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن . فهى إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل[3] . أما نظرية ابن سينا فى قوة المخيلة وتأثيرها فى الحدس وفى اكتشاف بعض الحقائق الخفية التى تتعلق بالمستقبل فمأخوذة من أرسطو الذى قال : « لا يمكن اعتبار ما جاء به الأنبياء وحياً مقدساً وذلك لأسباب كثيرة . أما الحوادث التى أخبر عنها الأنبياء قبل وقوعها والتى تحققت على الشكل الذى تنبأوا به فيرجع إلى قوة مخيلتهم — تلك المخيلة التى صورت لهم أن العناية الإلهية كانت تخاطبهم فصادف تحقق هذا الشىء الذى تخيلوه »[4] .

إن أفلاطون وأرسطو يمثلان فلسفتين متناقضتين بالنسبة إلى عالم الحقائق . فالأول يرى أن مركز الحقائق إنما هو فى النظام الروحانى السماوى (فى عالم المثل) وأنه فى وسع الإنسان البالغ درجة الكمال أن يصل عن طريق (الفيض) و (الإشراق) إلى هذه الحقائق . أما الثانى فإنه يرى أن مركز الحقائق إنما هو

---

(١) وولف ، عرض تاريخى للفلسفة والعلم ص ٢٢ (ترجمة محمد عبد الواحد خلاف) .
(٢) الجمهورية (٥١٤ — ٥١٧) .
(٣) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٩٠ (مصر ١٩٢٦) .
(٤) Aristotle, On senses and sensible objects, London 1935

فى عالم الحس وأنه لاسبيل إلى تحصيل المعرفة إلا عن طريق الحس، غير أن هذين الفيلسوفين اتفقا على صدق النبوة عند بعض الأشخاص وإن اختلفا فى تعليل هذا الصدق . وكيف كان فإن ابن سينا أخذ من هذين الفيلسوفين بعض الآراء ومزجها بالتعاليم الإسلامية ، وذلك ليوجد فلسفة خاصة تلائم بين العقل والدين. ولم يكن ابن سينا أول فيلسوف قام بهذه المحاولة فقد سبقه إلى ذلك المدرسة (الأفلاطونية الحديدة) والفارابى وإخوان الصفا ، وإن كان هناك فرق بين الطريق التى سلكها هؤلاء الفلاسفة والطريق التى سلكها ابن سينا . فقد كانت عناية هؤلاء موجهة إلى الناحية النظرية الخالصة ، فى حين أن ابن سينا جعل كل همه متجهاً نحو الناحية النظرية ، ناحية النفس الإنسانية وملكاتها واختباراتها فى الحياة . ولهذا فإن الباحث إذا لمس فى فلسفة ابن سينا بعض ظواهر التصوف فذلك ناتج عن رغبته فى أن يتستر بهذا التصوف تفادياً من ضغط رجال الدين والعـــوام[1] .

لقد شاع على ألسنة الباحثين فى القرون الوسطى أن ابن سينا كان كالمقلد لأرسطو فلم يخالفه فى رأى ولا نازعه فى حكم[2] وقد تبعهم بعض كتاب هذا العصر ، فظنوا أن ابن سينا أصيب بشلل الفكر تجاه أرسطو[3] . غير أن الواقع أن ابن سينا لم يكن كما وصفوه، فقد نقد آراء أرسطو، وخالفه فى كثير من الأسس العامة التى بنى عليها فلسفته ، وكان الاستقلال الفكرى ظاهراً فى كل مادونه . هذا فيما يتعلق بالفلاسفة الذين سبقوا ابن سينا . أما إذا قارنا آراءه بآراء الذين أتوا بعده فإننا نجد أنهم لم يصلوا إلى شىء جديد فى هذا الباب. فقد استمرت آراء ابن سينا فى كتب الغزالى وابن رشـــد وغيرهما من الفلاسفة فى الشرق والغرب ، وإن كان هناك اختلاف قليل بينهم من حيث تصويرهم لهذه الآراء . فقد كان بعضهم عقليين فى نزعتهم فرأوا أن النبوة نوع من المعرفة فى حين أن البعض الآخر منهم رأى أنها ذوق باطنى تتذوقه الروح . وقد سادت هاتان الطريقتان فى القرون الوسطى ، حتى ظهر المفكرون الأحرار فى انكلترة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فتوصلوا إلى تفسير الظواهر تفسيراً ميكانيكاً أنكروا معه الوحى والنبوات .

---

(١) Encyclopaedia of Islam, vol 4 p. 20

(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ابن سينا .

(٣) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ١٩٠ ص ٣٩٩ .

نظرية النبوة والحقائق الدينية عند ابن سينا

للأستاذ لويس جارديه

ظهر هذا البحث مع تعديل يسير فى كتاب للمؤلف بعنوان (آراء ابن سينا الدينية) ١٩٥١، وهذه خلاصة وجيزة له.

لم يأخذ ابن سينا عن فلاسفة اليونان نظرية كاملة تختص بالنبوة وطبيعتها والدور الذى يقوم به النبى. على العكس من ذلك نجد أن القرآن والحديث وكذلك علم الكلام عند الأشاعرة يقوم على هذه النظرية. ويعتمد ابن سينا على هذه الحقائق فيقيم نظرية للنبوة تدخل فى صميم مذهبه، وهذه النظرية هى التى رسم الفارابى خطوطها فى وضوح من قبل.

وتعتمد هذه النظرية فى أساسها على مذهبه فى المعرفة. ذلك أن فعل العقل إما أن يتم بواسطة العلم بالمحسوسات، وإما بغير واسطة، وهذا حين تنكشف له المعقولات الكلية دفعة بواسطة العقل الفعال، أو بإشراق بعض العقول المفارقة. والوحى الخاص بالأنبياء ضرب من هذا الاتصال. وكلما كان الوحى أكمل كان الملك الذى يجىء بالوحى أعلى درجة.

والفرق بين الأنبياء والعارفين والأولياء، أن الوحى للأنبياء بالطبع، أما عند العارفين والأولياء فلا يكون إلا بعد التدرج فى مقامات طويلة من تصفية العقل والنفس وتزكيتها. وعند الأنبياء استعداد لقبول الإلهام الربانى بما فيهم من اعتدال مزاج البدن. وهم يقبلون هذا الاعتدال من الفيض الإلهى عن الواحد الأول، بسبب ما لهم من منزلة فى الإشراق الكلى. وهذه الصفات الطبيعية هى التى تجعل الأنبياء أكمل ممثلين للنوع البشرى. ولسبب هذا الكمال نفسه يكونون مفوضين بالرسالة التى يشرعون فيها للناس أحوال دينهم ودنياهم.

ويشترط فى النبى ثلاثة شروط، صفاء الذهن، وكمال القوة المتخيلة، والقدرة على التأثير فى المادة الخارجية.

ويعد وجود النبي ضرورياً لسن القوانين وإقامة العدل بين الناس . ولتعليمه صفتان : صفة نظرية وأخرى عملية . فالغرض من التعليم النظرى توجيه النفس إلى تحصيل سعادتها الأبدية ، وذلك بمعرفة العقائد الثلاث الأساسية فى الإسلام وهى الاعتقاد فى النبوة ، وفى وجود الله ، وفى الحياة الآخرة . أما العلم العملى فينصرف إلى أعمال العبادة كالصلاة والصوم وما إلى ذلك . ويحلل المؤلف بعد ذلك رأى ابن سينا فى الصلاة والتأويل .

العقيدة عند ابن سينا

للأستاذ محمد كاظم الطريحى

ابن سينا اسم رددته الأجيال ، وشغل أفكار العلماء والباحثين فاهتدى بآرائه فريق ، ورفعه البعض إلى أعلى مراتب المديح والإطراء فنعته بأفضل المتأخرين ، وبعض رماه بالزندقة والإلحاد وقال عنه : إنه مارق عن الدين .

ولهذا دلالة على قوة شخصيته ونبوغه وعبقريته . فإنه امتاز على غيره من كبار الفلاسفة لإثارته اهتمام المفكرين بآرائه حتى ادعته مذاهب وجنسيات مختلفة . أما هو فأبى إلا أن يسمو فى مؤلفاته ليصبح عالمياً إنسانياً لا تحده الحدود . ولا تقيده الأهواء . فلم يكن ملكاً لعنصر أو دين ما ، بل كان بآرائه المرشد لكافة العناصر والأديان .

وقد نشأ ابن سينا فى عصر مضطرب بشتى المذاهب والأهواء والآراء والمعتقدات والقلاقل والفتن ، فرأى ألا صلاح للعالم إلا بالتسلح بسلاح المنطق والعقيدة ، لذلك صقل فى بوتقة ذهنه جميع علوم زمانه ، وجاء بها بآراء مدللا فى التوفيق بين الدين والفلسفة مفسراً مجيباً للأسئلة التى لازمت الإنسانية فى جميع مراحلها ، وهى أسئلة لها أثرها فى التطور الفكرى والاجتماعى ، لم يخل منها زمان ولا مكان منذ فجر التاريخ حتى عصرنا الحاضر . من أين أتينا وإلى أين نذهب وما هى الغاية فى الحياة .

وبطريقته الخاصة فسر هذه المسائل ، وأفاض عليها من الجمال والجلال والتفقه والحكمة ، وأمكنه بالإجابة عليها التوفيق بين العلم والدين ، وقد ساعده التوفيق إلى أعلى صورة .

ولا يحق للباحث الحكم على ابن سينا بمجرد مطالعة كتبه ما لم يقرأ آراءه ثم آراء الشيعة الاثنا عشرية ، والشيعة الإسماعيلية مقابلا لها بالسنة والقرآن ، وبعدها

فللباحث المحقق الحكم على عقيدة ابن سينا لأن آراءه مصداق قول الشعراء ، سهل ممتنع .

وأضيف أيضاً للإلمام بآرائه يمكن للباحث الجلوس فى حلقات الدراسات السينوية فى مدارس سبهسلار فى طهران وكوهرشاد بخراسان والمدرسة الفيضية فى قم وأروقة مدارس النجف وكربلا والأزهر والزيتونة ومدرسة الواعظين فى بهارات وفى هذا المهرجان انتصار لابن سينا وفلسفته يحق له أن يفخر به لأنه انتصار للعلم والدين وإحياء لتراث العروبة والإسلام .

كما أرجو أن تتذكروا أن لابن سينا آراء فى الميعاد الجسمانى ، ومعرفته تعالى للجزئيات ، وفى قدم العالم تظهر بوضوح إذا ما قوبلت مع شروحها نقداً وتقديراً ، وإننى لآسف لعدم وجود الوقت لعرض البعض منها على الأقل راجياً سنوح الفرصة لنشرها .

والآن أختصر فى عرض عقيدة ابن سينا فى واجب الوجود والنبوة ، ولا يخفى أن كل نقطة فى هذا الغرض تحتاج إلى تحقيق وتدقيق عميق .

عرض لآراء ابن سينا فى واجب الوجود والنبوة

من دواعى الفخر أن أقف فى مهرجان أكبر شخصية عرفها التاريخ فى الطب والفلسفة الشيخ الرئيس الحسين ابن سينا ، الذى أدهش العقول بمؤلفاته وغمر العالم بشهرته ، فكان عظيم الأثر فى الشرق والغرب ، لا عند المسلمين فحسب ، بل عند قاطبة الأمم والعناصر ، منذ عصره الذى عاش فيه حتى عصرنا هذا .

وابن سينا فى طليعة الفلاسفة الذين وضعوا مبادئ التوفيق بين الدين والفلسفة ، ومهدوا السبيل لفهم علوم ما بعد الطبيعة عن طريق العقل .

فمنذ عصره حتى اليوم لا تزال مناهجه ومقرراته فى الفلسفة الأولية على الخصوص مادة للدرس والبحث ، ومثاراً للجدل والانتقاد .

وفى هذا الموجز عرض لأهم مباحث ابن سينا فى الفلسفة الإلهية ، وهى دراسته لواجب الوجود ، وضرورة النبوة .

والذى لاشك فيه أن آراء الشيخ الرئيس خليط من آراء أرسطو ، وأفلاطون والأفلاطونية الحديثة ، نسقها وأضاف إليها ودونها بأسلوبه الخاص ، فأصبحت متميزة بطابعه ، ومعروفة بآرائه .

وإن عقيدته فى واجب الوجود لموافقة للدين إذا ما سلمنا بمذهبه الدينى ، كما اعترف له كبار العلماء فانتصروا له ، كالخواجة نصر الدين الطوسى ، وعز الدين ابن كمونة ، والعلامة الحلى ، وأضرابهم من الحكماء والمحققين .

يرى الشيخ أبو على : إن واجب الوجود هو الذى متى فرض أنه غير موجود عرض عنه محال ، فهو إذاً ضرورى الوجود .

وإن ممكن الوجود : هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض عنه محال ، وهو الذى لا ضرورة فى وجوده ، ولا فى عدمه .

فإن كان سبحانه واجب الوجود بذاته فهو المطلوب .

وإن كان ممكن الوجود ، فممكن الوجود لا يدخل فى الوجود إلا بسبب يرجح على عدمه ، فإن كان سببه أيضاً ممكن الوجود ، فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجوداً ألبتة ،لأن هذا الوجود الذى فرضناه لا يدخل فى الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى ، وهو محال .

فاذاً الممكنات تنتهى بواجب الوجود بذاته .

وكل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات متناهية أو غير متناهية فإنها إذاً لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها طرفاً لا محالة .

وإن كل ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية .

فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته .

وإنه تعالى الطرف الأول لسلسلة العلل والمعلولات التى تمتد منه نازلة إلى أصغر جرثومة على الأرض ، لأن التسلسل بلا نهاية باطل ، وأن السلسلة مهما امتدت لابد لها من طرف ، وأن هذا الطرف لابد أن يكون غير معلول بل واجب الوجود لذاته ومن ذاته .

وهكذا يرى الشيخ أبو على أنه سبحانه مبدع المبدعات ، ومنشىء الكل ، وهو ذات لا يمكن أن يكون موجود فى مرتبة وجوده ، فضلاعن أن يكون فوقه ، ولا وجود غيره ليس هو المفيد إياه قوامه . وإن وجوده عين ذاته ، هو الوجود المحض ، والحق المحض ، والقدرة المحضة ، والحياة المحضة من غير أن يدل بكل

واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة . بل المفهوم منها معنى وذات واحدة . وإن واجب الوجود غير منقسم لا فى الأجزاء بالفعل ، ولا فى الأجزاء بالفرض والوهم ، كالمتصل ، ولا فى العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد بها جملة . وإنه سبحانه واحد غير مشارك ألبتة فى وجوده الذى له ، فهو بهذه الوجوه فرد ، وهو واحد لأنه تام الوجود ما بقى له شىء ينتظر حتى يتم ، وليس الواحد غير ذلك مما يكون الواحد فيه يوحده . وإنه تعالى ، لا جسم ، ولا هيولى ، ولا صورة ، ولا يعرف بالإيجابات ، ولا صفة له ، برئ عن النواحى والجهات ، وإن وحدانيته لا تثبت له لمجرد نفى الشريك . بل هى تتوقف على نفى الشريك ، والضد ، والند ، والصفة ، والحيثيات ، وكل ما يمت إلى المغايرة بأدنى صلة . ثم ينتقل الشيخ الرئيس ببراعة فنية فيقرر أقسام الموجود ، وأقسام الواحد، بعد أن يعرض مساوقه الواحد للموجود، وبيان الأعراض الذاتية والغريبة فينتهى لإثبات المادة ، وبيان ماهية الصور الجسمية ، وإنها مقارنة للمادة فى جميع الأجسام ، وإن المادة لا تتجرد عن الصورة ، وإن الحركة هى الزمان ، إلى آخر مقرراته .

وفى علمه سبحانه يرى الشيخ أبو على أن معرفته تشمل جميع الأشياء من غير استثناء ، لأن واجب الوجود يعقل ذاته بذاته ، ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضاً . أما الأشياء الجزئية فإنها تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها ، كالكسوف الجزئى فإنه يعقل وقوعه بسبب توافى أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، وتعلقها كما تتعلق الكليات .

وهذا البحث على الخصوص اتخذه الغزالى ومن نحا نحوه فى اللائمة على ابن سينا ، وبهذا القول رموه بالكفر والإلحاد .

وفى النبوة يرى الشيخ الرئيس ضرورة وجوبها حيث لا يجوز أن يترك الناس وآراءهم فيختلفون ، فيرى كل منهم ما له عدلا وما عليه ظلماً .

وإن الحاجة إلى النبى أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتقعير الأخمص من القدمين .

فواجب إذاً أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنساناً ، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فى أمورهم سنناً بأمره تعالى وإذنه ووحيه ، وإنزال الروح القدس عليه ، فيكون للمحسن والمسيء جزاء عند الخبير القدير .

هذه عقيدة الشيخ الرئيس فى الواجب سبحانه وفى النبوة ، وهى آراء تحتاج إلى البحث والتحقيق على ضوء ما تقدم من شرحها ، وما علقه عليها كبار علماء المسلمين من الفلاسفة والمتكلمين ، لأجل أن تكون دستوراً لأبناء الجيل المتطلع فى تفسير ظواهر الكون والطبيعة عن طريق العقل والاستنتاج .

ابن سينا وتعليم الطب
فى أوروبا فى القرون الوسطى

الدكتور مصطفى عمر

كان ابن سينا فيلسوفاً، وكان وزيراً، وكان طبيباً، بدأ دراسة الطب فى السادسة عشرة من عمره، ولما سئل عن الطب ودراسته قال : إنه علم ليس به صعوبة .

أتم الشيخ الطب ونبغ فيه شأنه فى كل العلوم ، حتى لجأ إلى مهارته وعلمه ملوك وأمراء عجز أطباؤهم عن علاجهم فنجح ابن سينا ، فأصبح عن طريق طبه صفياً ووزيراً ، وابتعد أو أبعد ابن سينا بعد ذلك عن الميدان الطبى العام ، وأصبح فنه وعلمه وطبه وقفاً على الخاصة .

ورغم أن أفقه الطبى كان محدوداً ، فقد كتب الشيخ فى الطب وألف وتوج تلك المؤلفات بكتابه القانون .

بلغت شهرة القانون حداً بعيداً، فدرس واقتبس منه وترجم واتخذ أساساً لتعليم الطب لا فى المشرق والمغرب القريبين فقط ، بل فى جميع جامعات أوروبا الغربية اللاتينية ، وتعدى حدود أوروبا الغربية إلى شمال انكلترا ، ودرس عليه الطب فى اسكتلاندا .

وأول من اتخذ القانون من الوجهة الرسمية أساساً لتعليم الطب فى أوروبا جامعة بولونا فى عصر ازدهارها فى القرن الثالث عشر ، فى سنة ١٢٦٠ ميلادية أسست بتلك الجامعة مدرسة العلوم، وأشرف عليها ثاديوس الفلورنتينى ، وهو الذى أدخل القانون فى منهجها .

وبدأ القانون السينوى يغزو جامعات أوروبا الغربية اللاتينية ومدارسها حتى أصبح يمثل نصف المقررات الطبية فى جميع الجامعات الأوروبية فى أواخر القرن الخامس عشر .

واستوى على هذا العرش حتى أوائل القرن السابع عشر ، وهو تاريخ ميلاد الطب القائم على التجارب العلمية العملية .

وفى سنة ١٦٥٠ لم يكن القانون يدرس فى أوروبا إلا فى جامعتى لوفان ومونبلييه .

وقانون ابن سينا موسوعة طبية جامعة لم يأت الرئيس فيها بجديد من عنده ، وكان أميناً فى ذكر من أخذ عنهم ، فإذا لم يحضره المصدر نسب إلى مجهول .

إذن فما هى الأسباب التى دعت إلى انتشار القانون وترجمته إلى أكثر من لغة واحدة ، واتخاذه مرجعاً للبحث ومنهجاً للتعليم .

ليس هناك من سبب إلا عبقرية ابن سينا ، ونظرة فى القانون تكفى لذلك .

فقد قسم القانون إلى كتب كل منها خاص بعلم من علوم الطب ، وقسم كل كتاب منها إلى فنون ومقالات .

ونسقت الأمراض فيه إلى كليات متشابهة متقاربة وجزئيات خاصة بكل عضو وما يعتريه وأكملها وصفاً وتشخيصاً وعلاجاً .

وخلقت النظريات التى قبلت فى ذلك الحين أساساً للعلوم الطبية وما فيها من أمزجة متباينة ، وأبخرة متصاعدة ، وأخلاط تتعادل وتتنافر تجف وتسيل ، حارة تارة وباردة أخرى .

خلقت هذه النظريات جواً يتعشقه ابن سينا ، ويتمشى مع أسلوبه الكتابى الخاص .

فمزج ابن سينا ما بجالينوس وبقراط فى الطب والحكمة ، وأخرج المزيج فى ثوب سينوى أرسطى ، وقدمه إلى أوربا المتعطشة للعلوم اليونانية فى ذلك الوقت متلهفة مؤمنة ، ونادت بأن الطب اليونانى العربى كما حمل شعلته ابن سينا حقاً وصدقاً لا يأتيه الباطل أبدا .

ابن سينا فى الآداب السريانية[1]

للأب بولس بهنام

لابن سينا أثر فى فلسفة ابن المعدنى البطريرك الأنطاكى ، وابن العبرى. وترجم ابن المعدنى عينية ابن سينا إلى السريانية ، وزاد عليها ، وكذلك قصة الطير الرمزية وأنشأ منها قصيدة فى ١٢٥ بيتاً ، كما نقل أفكاره الصوفية شعراً .

وتأثر ابن العبرى خطى ابن سينا فى النفس والفلسفة ، فأخذ بتعريف النفس المشهور ، وفى إثبات وجودها ، وحدوثها مع حدوث البدن ، وفى وحدة النفس وأفاعيلها ، وجوهريتها ، وخلودها ، وفى نظرية المعرفة والسعادة .

ونسج ابن العبرى على منوال ابن سينا فى الطبيعيات والإلهيات، ويذكره صراحة ، ويأخذ بآرائه وقد يفندها .

وقد ترجم ابن العبرى كتاب الإشارات إلى السريانية .

---

(١) نشرت هذه الكلمة فى عدد مجلة الكتاب الخاص بابن سينا ، وألقيت فى مهرجان بغداد .

كتاب الشفاء لابن سينا

للأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور

قدر لى أن أعالج تاريخ المنطق العربى فى مؤلف ظهر باللغة الفرنسية منذ عشرين سنة تقريباً، ورأيت أن دراسة هذا التاريخ ينبغى أن تعتمد أولا وبالذات على منطق ابن سينا . فتتبعت مؤلفاته المنطقية المختلفة ، وحرصت خاصة على أن أقف على منطق « الشفاء » من مخطوط المتحف البريطانى . وقد عولت عليه التعويل كله ، وأحلت عليه فى غير ما موضع . وكم وددت أن لو وجدت السبيل إلى نشره قبل ظهور كتابى الآنف الذكر ، ولئن كان قد فاتنى ذلك فعلا فإنى التزمت به كتابة ، ووعدت فى مقدمة هذا الكتاب بأنى سأقوم بنشر « الشفاء » فى فرصة قريبة . لاسيما وطبعة طهران المعروفة معيبة وناقصة : معيبة لأنها لا تعتمد على أى تحقيق علمى ، وفيها أخطاء لا حصر لها ؛ وناقصة لأنها أهملت إهمالا تاماً جملتين من جمل الكتاب الأربع ، وهما « المنطق » و « العلم الرياضى » اللذان يزيد حجمهما على نصفه ، واقتصرت على الجملتين الأخيرتين وهما « الطبيعيات » و « الإلهيات » ، وهذان بدورهما لا يخلوان من نقص .

ويسوءنى أن أقرر أنه حالت حوائل شتى دون إنجاز هذا الوعد . وما إن نبتت فكرة مهرجان ابن سينا حتى استبشرت بها ، ووجدت فيها سبيلا لوفاء هذا الدين . وذلك أن وزارة المعارف المصرية ، مساهمة منها فى إحياء ذكرى الشيخ الرئيس ، قررت نشر « كتاب » الشفاء نشراً علمياً .

وهنا أرى واجباً على أن أنوه باسم رجل كنا نود أن نراه معنا فى بغداد ونستمع إلى بيانه ودرسه ، وأعنى به الدكتور طه حسين الذى احتضن فكرة نشر « كتاب الشفاء » بكلتا يديه ، ودفعها دفعة من دفعاته القوية ، ولو أنه لم يكن يعانى أعباء الحكم فى ذلك العهد .

وبذا صدر قرار وزارى فى منتصف سنة ١٩٤٩ بتكوين لجنة خاصة تضطلع بنشر هذا الكتاب . وما إن كونت هذه اللجنة التى كان لى شرف المساهمة فيها ، حتى أخذت ترسم الخطة وتعد العدة لإنجاز هذه المهمة الشاقة ، ورأت واجباً عليها أن تبدأ بجمع ما يمكن جمعه من مخطوطات « الشفاء » وهى كثيرة ومتنوعة . فما عرف منها يكاد يصعد إلى المائة ، وما يشتمل على الكتاب جميعه جد قليل لا يتجاوز العشرة ، وأغلبها يقتصر على جزء منه أو أجزاء . وهى موزعة بين أركان العالم شرقاً وغرباً ، فى القاهرة واستانبول وطهران ، أو فى لندن وباريس وليدن وبرلين ؛ وكم نود أن نجمع كلها فى صعيد واحد ؛ بحيث يمكن الحكم عليها عن درس ورؤية ، لا عن مجرد سماع أو وصف . وبذا يستبعد ضعيفها ويحتفظ بأصحها وأقواها ، وتكون منها سلسلة نسب واضحة المعالم متصلة الحلقات .

وجمعها ليس بالشىء اليسير ، فهو يتطلب غير قليل من الزمن والمال ، وقد ساهمت فى ذلك الإدارة الثقافية للجامعة العربية مساهمة محمودة ، ويسرت على لجنة « الشفاء » كثيراً من مهمتها . وما إن توفر لدى هذه اللجنة عدد من المخطوطات يبعث على الثقة ، ويمكن التعويل عليه ، حتى بدأت فى النشر ، وها هى ذه تقدم إليكم اليوم أول ثمرة من ثمار جهودها .

وقد حرصت على أن تعرف فى مقدمة كل جزء بالمخطوطات التى اعتمدت عليها ، وأن تصفها وصفاً كاشفاً ، وتوازن بينها . والجزء المعروض وهو « المدخل » يقوم على أحد عشر مخطوطاً منها أربعة من مصر وخمسة من استانبول ، واثنان من لندن . وهى متفاوتة تاريخاً وقيمة فتصعد خمسة منها إلى القرن السابع ، وواحد إلى التاسع ، وآخر إلى العاشر ، واثنان إلى الحادى عشر ، وواحد إلى الثانى عشر والأخير إلى القرن الحاضر . ولا نظن أنه قد حانت الفرصة بعد لتكوين شجرة نسب منها واضحة المعالم ، ونرجو أن يتم ذلك مستقبلا .

وليس تفاوتها فى قيمتها بأقل من تفاوتها فى تاريخها ، ونستطيع أن نضع فى قمتها مخطوط الأزهر المسمى « بخيت » لأنه أصحها وأوثقها . ففضلا عما امتاز به من نقط وضبط اشتمل على تصحيحات وتعليقات تؤذن بدقة ونزوع نحو

التحقيق العلمى. هذا إلى أن ناسخه – فيما يبدو – ملم بما ينسخه ومدرك له . ومن حسن الحظ أن هذا المخطوط مكتمل الأجزاء مما يجعله دعامة لنشر « الشفاء » جميعه .

ويكاد يتساوى مع هذا المخطوط فى المرتبة مخطوط آخر من استانبول اسمه « سليمانية داماد » ، فهما متشابهان ومتلاقيان فى رواياتهما ، ومن الممكن أن أحدهما يرجع إلى الآخر ، أو أنهما معاً يصدران عن أصل واحد .

وفى الطرف الآخر ينبغى أن يوضع مخطوط دار الكتب المصرية الذى رمزنا له بما يلى « دا » ، لأنه أضعف المخطوطات التى وقعنا عليها وحديث العهد جداً ، فهو من نسخ الدار فى القرن الحاضر ، ولذا لم نلبث أن صرفنا النظر عنه .

وبين هذين الطرفين تجىء المخطوطات الأخرى . ولا ننكر أنها تتفاوت فى قيمتها نوعاً ، إلا أنه تفاوت لا يفصل بينها فصلا تاماً ، وفى بعضها ما يكمل البعض الآخر .

ومن محاسن الصدف أنه فى الوقت الذى كنا نحقق فيه نص المدخل العربى كانت الآنسة دلفرنى بصدد تحقيق نصه اللاتينى . واشتركت معنا زمناً ، وحاولنا ما أمكن مقابلة الترجمة اللاتينية بالأصل العربى . ووضعت تحت تصرفنا نسخة مخطوطة من النص الذى ارتضته ، واستعنا بها فيما قدمناه من ثبت المصطلحات العربية ومقابلها فى اللاتينية . ولا ننسى أن ترجمة المدخل إلى اللاتينية قريبة العهد من ابن سينا ، فهى تقوم على مخطوطات عربية مباشرة ، إن لم تكن بخط المؤلف فهى بخط تلاميذه الأول ، ولهذا وزنه وقيمته .

وقد أخذت لجنة نشر « الشفاء » نفسها بطائفة من المبادىء ، يعنينى أن أنوه بأهمها .

١ – النص المختار :

من الناشرين من يلجأ إلى مخطوط بعينه فيتخذه أساساً لنشر مؤلف ما ، ثم يضاف إليه فى الهامش الروايات المغايرة . ومنهم من يفضل طريقة النص المختار ، وهى ما آثرناه ، لما تقوم عليه من تصرف وحرية ، وتسمح به من تفضيل وموازنة ، وهى لهذا ولاشك أدق وأعقد ، ولكنها أصح وأنفع ؛ فى ضوء ماتوفر

لدينا من مخطوطات حاولنا أن نقدم النص الذى خُيِّـل إلينا أنه يفصح عن رأى المؤلف ويؤدى عبارته أداء كاملا .

فاحترمنا ما أجمع عليه النساخ السابقون ، لاسيما إذا كان المعنى واضحاً والتعبير مستقيما ؛ وما اختلفوا فيه وازنا بينه وقارنا الروايات بعضها ببعض ، ثم رجحنا رواية على أخرى ما أمكن الترجيح ؛ ولم نرجح لأدنى مناسبة ، بل لاحظنا اعتبارات شتى : أهمها استقامة المعنى وسلامته ، وما ألف لدى ابن سينا من ألفاظ وتعبيرات ، وما أبدته مؤلفاته الأخرى الثابتة ، وأهمية مخطوط على آخر ، بحيث لم نعدل عن المخطوطات الوثيقة إلا لسبب ظاهر وقوى .

واستعنا بعلامات الترقيم المختلفة على توضيح جمل ابن سينا الطويلة التى يكثر فيها اللف والنشر المرتب أو المشوش ، ورب شولة تزيل غموضاً ، ونقطة تغير المعنى ، وتسلك به مسلكاً خاصاً ، ففى استعمال علامات الترقيم اجتهاد وترجيح قد لا يقل عن ذاك الذى يحتاج إليه فى تفضيل رواية على أخرى .

ولقد أعفانا صاحب « الشفاء » من عبء اقتراح العناوين كلها أو بعضها ، لأن منهجه الدقيق هداه إليها ، فأخذ بها والتزمها كل الالتزام ، ولم نحد عنه فى شىء يذكر من ذلك .

٢ ــ التعريف بمـــا ينشر :

حرصنا فى مقدمة كل جزء ننشره على أن نعرف به ، فنلخص موضوعه ، ونبين ما اشتمل عليه من آراء ونظريات أساسية ، وخاصة ما استحدثه ابن سينا إذا كان له فيه تجديد واضح ، واكتفينا بهذه المقدمة مؤقتاً عن الشرح والتعليق ، ويوم أن يكتمل نشر « الشفاء » نشراً علمياً ، يستطيع الباحثون فيما بعد أن يشرحوه ويعلقوا عليه .

وأضفنا إلى المقدمة خاتمة توضح ما ورد فى النص من أسماء الأعلام ، سواء أكانت لأشخاص أم لكتب وأماكن ، وأشرنا فى الخاتمة أيضاً إلى بعض النصوص التى كانت لها قيمة تاريخية خاصة ، فرددناها إلى أصلها ، وكشفنا عن شىء من آثارها . واستخلصنا أخيراً من كل جزء ما ورد فيه من مصطلحات علمية معنيين بأهمها وأبرزها . وحاولنا أن نثبت معها مقابلها الأجنبى مستعينين

ما أمكن بالترجمة اللاتينية . والمصطلح العلمى لم يصل إلى ابن سينا إلا وقد استقر وتأكد ، بعد أن قضى نحو قرنين فى شىء من القلق والتردد ، ولم يطرأ عليه بعده تغيير ذو بال ، فى إحياء مصطلحاته إحياء لتراث له شأنه .

* * *

هذا هو المنهج الذى التزمناه فى نشر الجزء الأول من منطق « الشفاء » ، وقد شئت أن أعرضه عليكم فى شىء من التفصيل ليكون موضع ملاحظاتكم وتعليقاتكم . ولا يساورنى شك فى أن لجنة نشر « الشفاء » بالقاهرة ترحب بكل نقد يوجه إليها ، لاسيما والكتاب كبير ، ومهمة نشره شاقة وطويلة ، وعسى أن يكون الجزء الذى نشر هادياً لما يليه من أجزاء .

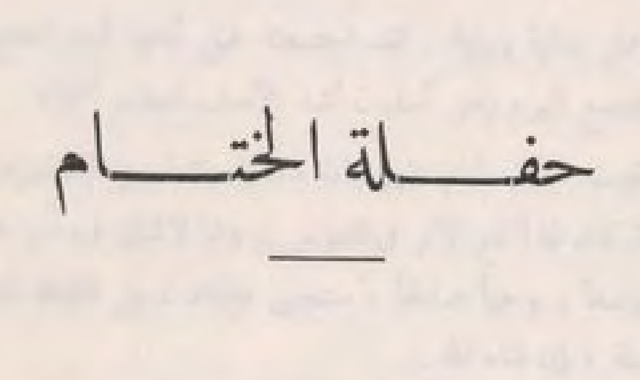
واللجنة وإن كانت توزعت العمل فيما بينها ، ترحب أيضاً بكل معونة خارجية ، وقد سبق لها أن وكلت تحقيق بعض الأجزاء للمشتغلين بالدراسات الفلسفية من غير المقيمين بمصر ، وكل رغبة تبدى فى هذا الشأن تكون موضع التقدير ، والمهم هو أن يظهر كتاب « الشفاء » على النحو اللائق به .

وفى الواقع أن هذا الكتاب جدير بعنايتنا جميعاً ، فهو أكبر موسوعة فلسفية عربية وصلتنا حتى اليوم ، وله حياة طويلة عريضة . فقد وضع منذ خمسين وتسعمائة سنة وامتد نفوذه إلى ثقافات عدة ، فغذى الدراسات الفلسفية العربية والفارسية غذاء كاملا منذ القرن الخامس الهجرى إلى اليوم .

ولم يكد يمضى على تأليفه مائة سنة حتى ترجم قسط كبير منه إلى اللاتينية ، وكان له أثره فى الحركة الفكرية الغربية فى القرون الوسطى بل والتاريخ الحديث . وما إن نشطت حركة الاستشراق فى القرن التاسع عشر ، حتى بدئ فى ترجمة أجزاء منه إلى بعض اللغات الأوربية كالإنجليزية والفرنسية والألمانية . ويقيننا أنه يوم أن ينشر نشراً علمياً محققاً سيفتح باب دراسات شتى .



الدكتور ابراهيم مدكور يلقى كلمة الختام


حفلة الختام



الدكتور إبراهيم مدكور يلقي كلمة الختام

حفـــلة الختام

يوم الجمعة ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢

كلمة الدكتور ناجى الأصيل

سيداتى وســادتى :

لكل عمل بداية ونهاية . لقد اجتمعنا قبل ثمانية أيام لنفتتح مهرجان ابن سينا ، ونجتمع اليوم ونحن آسفون أشد الأسف لنختتم أعماله .

لقد ألقيت خلال أيام المهرجان سلسلة رائعة من المحاضرات والبحوث العلمية الدقيقة كان لها أكبر الأثر فى النفوس ؛ ومما لاشك فيه أنها خلقت للفكر الفلسفى أفقاً واسعاً ، وجواً صالحاً ، ستجنى بغداد ، بل الثقافة العالمية ، ثماره فى الأيام المقبلة ، إن شاء الله .

وفى هذه الجلسة الختامية ستستمعون حضراتكم إلى الكلمات الأخيرة التى ستلقى فى المهرجان ، نبدأها بكلمة سعادة الشيخ المحترم إبراهيم مدكور بك الذى عرفتم فضله وعلمه وأدبه ، وهو يحدثنا عن أعمال المهرجان .

تلخيص أعمال المهرجان

للدكتور ابراهيم مدكور

لقد ضمتنا هذه القاعة الفسيحة أربعة أيام كاملة ، واستطعنا أن نستنفد جدول أعمالنا كله . فتعاقب على هذا المنبر متكلمون من شتى الأقطار ، ومن لم تتح له فرصة الحضور لم يفتنا أن نقدم للمستمعين صورة صادقة ما أمكن من بحثه ، ونلخص لهم نتيجة درسه . وكل ذلك فى تسلسل منتظم ، ودقة تامة . وإذا كان قد أتيح لى شرف الإشراف على تنفيذ برنامج هذا المهرجان ، فإنى أرى واجباً على أن أعلن فى هذه الجلسة الختامية أن ما حظينا به هنا من دقة ونظام طوال الأيام الماضية ، إنما يرجع الفضل فيه إلى حضرات المتكلمين من جانب ، والمستمعين الكرام من جانب آخر . فحرص الأول على الزمن المقرر وقدروه قدره ، حتى اضطروا أحياناً إلى الضغط والاختصار ، والإيجاز دون إخلال بالمعنى أو غموض فى العبارة . وكان الأخيرون مثال الهدوء والإنصات ، والالتفات والانتباه ، فلم يتوقف الكلام مطلقاً لمقاطعة ، ولم تختلط الأصوات بسبب جلبة . ولا يسعنى إلا أن أشكر الفريقين معاً شكراً خالصاً ، فقد يسروا على مهمتى ، ومكنا جميعاً من تحقيق أهدافنا على أكمل وجه .

ويمكن أن ترد الموضوعات التى عولجت هنا إلى أبواب أربعة ، فهى تدور حول حياة ابن سينا ، ومؤلفاته ، وآرائه ونظرياته ، ثم أثره فيمن جاءوا بعده . ونستطيع أن نقول بوجه عام إنها لمست أهم المسائل المتصلة به فى شخصه أو فى إنتاجه ؛ وسنحاول أن نستعرضها فى اختصار .

١ ــ حياة ابن سينا :

لقد حقق تاريخ مولده تحقيقاً يرفع كثيراً من الشبه ، وأقيمت أدلة عدة على أنه من مواليد سنة ٣٧٠ هـ . وبين فى جلاء لأول مرة مدى تأثره بالإسماعيلية ،

وبعض من سبقوه أو عاصروه من رجال القرن الرابع الهجرى ، وخاصة الرازى وأبا حيان التوحيدى . ونوقشت طويلا تلك الرسالة التى تقول بوجود صلة أوتشابه بين آرائه ومذهب الاثناعشرية . وكل تلك مسائل سيكون لها شأنها ، يوم أن تتضح ، فى دراسة الفلسفة السينوية .

ورسمت فى وضوح سلسلة متصلة من تلاميذه خلال المائتى سنة التى تليه ، أعنى فى الفترة التى بينه وبين نصير الدين الطوسى . وفى الواقع لم تدرس بعد مدرسة ابن سينا الدرس الكافى ، ولم يكشف عن تلاميذه وأتباعه كشف تام فيما عدا الجوزجانى . وعسى أن يكون فى هذه المحاولة ما يساعد على تدارك هذا النقص ، واستكمال تلك الحلقات التى تربط ابن سينا بالفلسفة الأندلسية من جانب ، والتفكير الفلسفى فى الشرق منذ القرن السادس الهجرى إلى اليوم .

٢ ـ انتاجه :

لم يبق مجال للشك فى غزارة هذا الإنتاج وتنوعه ، وقد أشير إلى أنه موزع بين أركان العالم الأربعة ، وإنا لحسن الحظ لانزال نحتفظ منه بقسط كبير . وقد بذلت الإدارة الثقافية بالجامعة العربية ـ ولا تزال تبذل ـ جهوداً مشكورة فى جمع هذا التراث ، وتيسير أمره على الباحثين .

ولقد عرضت بعض مؤلفات ابن سينا التى نشرت بمناسبة هذا المهرجان ، أو أعيد نشرها ، وخاصة « كتاب الشفاء » ، و « حى بن يقظان » . فأما الأول فقد ظهر منه « المدخل » ، وتعتزم لجنة « نشر الشفاء » بالقاهرة متابعة الأجزاء الباقية . وأما الثانى فقد اضطلع بتحقيقه والتعليق عليه الدكتور أحمد أمين مدير الإدارة الثقافية بالجامعة العربية ، فنشر فى مجلد واحد ثلاث صور من حى ابن يقظان : أحدها لابن سينا ، والآخر لابن طفيل ، والثالث للسهروردى ، وهذا الأخير ينشر لأول مرة .

ونوقشت نسبة بعض الكتب إلى ابن سينا ، وفى مقدمتها « رسالة الكيميا ، فى الإكسير » ، و « رسالة السياسة » . وقد أثيرت حول الأولى شكوك كثيرة ، وذهب بعض الباحثين إلى أنها ليست من صنع الشيخ الرئيس ، ولكن المحاولة التى عرضت ترمى إلى تدارك ذلك ، وإثبات أن هذه الرسالة سينوية فى أسلوبها وموضوعها .

وحلل قسط من شعر ابن سينا ، إن بالعربية أو الفارسية ، كما حللت أراجيزه الطبية ، وبين هدفها التعليمى . ولا يزال شعره فى حاجة إلى كثير من التمحيص والتحقيق ، لأن الموضوع فيه ربما زاد على الصحيح ، وفى بعضه تبذل ومجون يتردد السامع والقارىء كثيراً فى أن ينسبه إلى ابن سينا .

وكشف أخيراً عن مؤلفاته الفارسية ، وهى غير معروفة معرفة تامة فيما وراء إيران ، وما أجدرها أن تنشر وتنقل أو تلخص لقراء اللغات الأخرى . وهذا ما تضطلع به على وجه الخصوص لجنة ابن سينا الإيرانية .

٣ ـ آراؤه :

تنوعت آراء ابن سينا واتسعت معلوماته اتساعاً كبيراً ، بحيث يعز حصرها تحت أبواب محدودة ؛ إلا أنها ترجع بوجه عام إلى الفلسفة والميتافزيقى ، أو إلى الطب والعلوم الرياضية والطبيعية .

فمن الناحية الفلسفية بحثت نظرياته الميتافزيقية الكبرى فى الخير ، والصلة بين الله والعالم ، وقورنت فكرة الألوهية عنده بما قال به المتكلمون من جانب وما قال به ابن رشد من جانب آخر . وهذه مسائل من الفلسفة الإسلامية فى صميمها ، وإذا كانت قد عولجت من قبل بشكل أو بآخر ، فإن بحثها عند ابن سينا يلقى عليها ضوءاً جديداً .

وأشير أيضاً إلى ما يمكن أن يلحظ من جديد فى منطقه ، وهو العناية بالتجربة والملاحظة أكثر من أرسطو ؛ ذلك لأنه عالم وطبيب إلى جانب أنه فيلسوف ، فى حين أن المعلم الأول إنما شغل بالمنطق القياسى . بيد أنه إن كان قد توسع فى المنطق الأرسطى ، فإنه ـ فيما يظن ـ قد صور نظرية الشعر عند أرسطوتصويراً ناقصاً ، ولم يحسن تطبيقها على الأدب العربى .

وعرضت أخيراً نظريته فى الشعور على نحو يقربها من بعض ما ذهب إليه علماء النفس المحدثون . وشرحت آراؤه فى النفس الإنسانية ، والنبوة ، والتربية ، ووضحت نزعته الإنسانية ، وبين أثره فى التصوف الإسلامى .

ولسنا هنا بصدد مناقشة هذه الدراسات ، ولا التعليق عليها ، وكل ما يمكن أن نلاحظه هو أن فيها آراء لا تخلو من جدة وابتكار ، وأحكاماً تقتضى درساً

وبحثاً ، وإن بدت أحياناً جريئة أو عنيفة . ومهما يكن فنشر هذا كله سيفتح – فيما نرجو – أبواباً أخرى للتحقيق والتمحيص .

وأما طبه ، وخاصة كتاب « القانون » ، فقد حظى فى هذا المهرجان بما لم ينله من قبل . فصور هذا الكتاب تصويراً واضحاً ، وكشف عن خصائصه ومميزاته ، وبين كيف ساعد على تعليم الطب فى القرون الوسطى . وعولجت بعض أبوابه فى تفصيل ، كالتشريح وأمراض العين والقلب .

وإذا كانت آراء ابن سينا فى الطبيعة والفلك والرياضة لم تبحث فى هذه القاعة البحث الكافى ، فإن موسيقاه درست فى ضرب من التوسع . والموسيقى العربية عامة ، وموسيقى ابن سينا خاصة ، فى حاجة إلى درس فنى شامل .

وقد كانت هذه البحوث العلمية أيضاً مثار تحقيقات وتعليقات نافعة . وإذا كانت قد تركت أموراً معلقة فإنها حددت بعض المشاكل تحديداً دقيقاً ، وفى تحديد المشكلة ما يعين على حلها .

٤ ـ أثره :

لم يحظ كثير من المفكرين بما حظى به ابن سينا من بسط النفوذ ، وامتداد آرائه ومؤلفاته إلى لغات وثقافات شتى ، فعرفته الفارسية كما عرفته العربية ، وتأثر به الفكر السريانى كما تأثر العربى . ونقل منذ القرن الثالث عشر أهم مؤلفاته إلى اللاتينية ، وكان لهذه الترجمة صدى بعيد فى الدراسات والحياة العقلية لدى الغربيين فى القرون الوسطى وعصر النهضة . وهناك من يترجم ابن سينا اليوم ، أو يدرسه ويعرض آراءه فى اللغات الأوربية الحديثة ، كالفرنسية والأسبانية والإنجليزية .

عرضت هذه الآثار فى اختصار أحياناً ، أو فى تفصيل أحياناً أخرى ، فأقامت دليلا آخر على ما امتاز به الشيخ الرئيس من نزعة إنسانية ، وأفق واسع ، ربطه بتاريخ الفكر البشرى فى مختلف مراحله .

وما دمنا نتحدث عما تم فى هذه القاعة ، فلا يفوتنى أن أشير إلى أنه وزعت فيها ونوقشت طائفة من المؤلفات تزيد على العشر ، وكلها إما أن تحقق نصاً لابن سينا ، أو تترجمه إلى لغة أخرى ، أو تعلق عليه ، أو تعرض بعض آرائه ؛ وتلك ثروة علمية لها وزنها .

والآن أظننى أعبر عن رأيكم جميعاً ، إذا ما رغبت رغبة أكيدة فى أن تتابع البحوث التى أثيرت هنا ، ويكمل ما بدىء نشره من كتب ابن سينا ، إن فى العربية أو الفارسية . وسيوضع كتاب تذكارى لهذا المهرجان ، تسجل فيه البحوث والمحاضرات ، ويلخص ما دار من مناقشات وتعليقات . ولعلكم تتفقون معى فى أن يوكل أمر هذا الكتاب إلى الإدارة الثقافية بالجامعة العربية ، على أن نفوضها تفويضاً مطلقاً فى إخراجه على النحو الذى تراه ، توحيداً للإشراف ، وكسباً للوقت . ولم تبق لى إلا رغبة واحدة ، وهى أن تجربة اليوم تسمح لنا بأن نطمع فى مهرجانات أخرى نخلد بها ذكرى كبار الشخصيات الإسلامية ، ونتخذ منها فرصة درس وبحث لا ينقطعان ، ويقينى أن الجامعة العربية ستقدر هذا الرجاء قدره .

* * *

ولا أستطيع أن أبرح مكانى هذا قبل أن أعبر باسمى واسم إخوانى المصريين عن شكرنا الخالص على تلك الحفاوة البالغة والرعاية التامة ، التى حظينا بها منذ أن وطئت أقدامنا أرض العراق : كرم زائد ، ورقة تأسر ، وتعهد مستمر إن فى هذه القاعة أو خارجها ، وكأنما الكل يتسابق إلى تكريمنا والحفاوة بنا . دعوات وحفلات ، وسفر ورحلات ، ويطول بى الحديث إن سردت كل ذلك وفصلته. فلكم يا أهل العراق جميعاً ، حكومة وشعباً ، أصدق الشكر .

وأرى واجباً على أن أنوه خاصة بجهود لجنة ابن سينا العراقية ، وعلى رأسها معالى الدكتور ناجى الأصيل ، فأهنئها بهذا النجاح الباهر والتدبير المحكم. رسمت لنا برنامجاً لتسعة أيام ، وملأته على أكمل وجه ، فجمعت بين البحث الدقيق والرياضة الممتعة ، ومكنتنا من رؤية كل ما تتوق نفوسنا إلى رؤيته فى هذا القطر الحافل بالآثار والذكريات .

وأنوه أيضاً بتلك الرعاية العظيمة التى لمسها أعضاء المهرجان جميعاً من صاحب الفخامة رئيس الحكومة ومعالى وزير المعارف ، وذلك الاستقبال الكريم الذى تفضل به أصحاب السعادة أمين العاصمة ومتصرفو اللواءات التى تشرفنا بزيارتها.

وختاماً ، اسمحوا لى أن أقول لكم فى كلمة واحدة إن إخوانكم المصريين يباهون بكم ، ويفخرون بصنيعكم .

كلمة الإدارة الثقافية للجامعة العربية

للأستاذ سعيد فهيم بك

وكيل الإدارة الثقافية

معالى الرئيس ، سيداتى ، سادتى :

عندما خطر للإدارة الثقافية ، بجامعة الدول العربية ، أن تحيي ذكرى الرئيس الجليل ابن سينا ، بإقامة هذا المهرجان ، فى عاصمة الرشيد ، كانت تهدف إلى ما حدث فعلا . وهو إيجاد حركة ثقافية قوية ، مستمدة قوتها من تاريخ هذه العاصمة العربية المباركة ، ومن جوها الثقافى المتوثب . وقد حصلت هذه الحركة بالقوة التى كنا نريدها ونتوقعها . وإذا لم يكن لهذا المهرجان أى أثر ، إلا أنه كان وسيلة لاجتماع لفيف من رجال الثقافة وقادة الفكر فى العالم العربى ، مع زمرة من أفاضل العلماء الشرقيين والمستشرقين ، فما أعظمه من أثر .

إن الإدارة الثقافية ، أيها السيدات والسادة ، تدرك أن من أول واجباتها ، إتاحة الفرص لعواصم البلاد العربية ، لتنعقد فيها المؤتمرات والمهرجانات الثقافية ، كلما وجدت إلى ذلك سبيلا . وهى بوسائلها الحالية المحدودة ، لا تستطيع إلا أن تكون أداة اتصال بين العناصر الثقافية . ولحسن حظ هذا المهرجان أن كانت العناصر المتجمعة فيه متينة قيمة ، فأدى ذلك إلى هذه النتائج الباهرة التى لمسناها جميعاً .

وأرى من العدل أن أعترف ، أن ليس للإدارة الثقافية فى تحقيق فكرة المهرجان إلا كونها صاحبة هذه الفكرة ، وأنها قد يسرت للإعداد العلمى . أما تحقيق أهداف المهرجان وإيصاله إلى مرتبة النجاح ، فهى مدينة بهما إلى جهتين مهمتين ، أرانى ملزماً بتسجيل الفضل لهما . الجهة الأولى تلك النخبة من العلماء والأفاضل الذين استعانت الإدارة الثقافية بجهودهم المتواصلة وبحثهم

المستمر . وفى مقدمتهم الدكتور إبراهيم مدكور الذى لا أرى لزوماً لنعته بأى شىء بعد أن لمس مرتادو المهرجان، بل والمجتمع العراقى المثقف، غزارة علمه ومتانة إدارته وقوة شخصيته الفذة الساحرة . والإدارة الثقافية ترى من واجبها تسجيل شكرها وامتنانها له ، ولصحبه الكرام الذين لحسن الحظ ساهموا جميعهم بهذا المهرجان شخصياً . وقد شاعت فى هذا الوسط الثقافى أسماء الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى والأب جورج شحاته قنواتى والأستاذ محمود الخضيرى والدكتور محمد البهى والأستاذ ماسنيون والأستاذ شارل كوينتس . فهؤلاء مع الدكتور أحمد أمين بك والدكتور محمد يوسف موسى اللذين لم تتح لهما فرصة الحضور مع الأسف ، هم الذين أعدوا للإدارة الثقافية الناحية العلمية للمهرجان .

أما الجهة الثانية ، فهى وزارة المعارف العراقية ، ولجنة ابن سينا العراقية ، اللتان تحملتا العبء الأكبر من المهرجان وأظهرتا من الرعاية والترحيب وفرط الكرم ما جعل ضيوف العراق يصفونه بأنه لا يمكن أن يزيد . ويهمنى أن أسجل هنا أن لوزير المعارف الشاب معالى السيد خليل كنه الفضل الأول فى جعل العراق يرحب بإقامة هذا المهرجان فيه . أما معالى الدكتور ناجى الأصيل رئيس لجنة ابن سينا العراقية ورئيس المهرجان ، فمنذ أن قدمت العراق للمساهمة فى إعداد المهرجان ، لمست جهوده المتواصلة وتفانيه فى سبيل إيصال المهرجان إلى أقصى درجات النجاح . وقد وفق إلى أن أرانا ثمرات تلك الجهود . فإلى معاليه ؛ وإلى من ساعده من موظفى مديرية الآثار ووزارة المعارف، والأساتذة أصحاب البحوث والمحاضرات مزيد الشكر والامتنان .

وقبل أن أنهى تسجيل هذا الشكر أود أن أشيد بجمهور الطلاب والطالبات والشباب المثقف الذين تابعوا بحوث المهرجان بشغف وصبر وهدوء لدرجة أثارت إعجاب الضيوف الكرام ، كما أثارت دهشتى وافتخارى أنا ابن هذا البلد العزيز .

* * *

أيها السيدات والسادة :

لم يكن ما مر بنا خلال هـذا المهرجان استعراضاً ثقافياً فحسب ، بل هو بناء أساس علمى متين لاستعادة مجد عربى أثيل . إنها الخطوة الأولى المباركة لنهضة شاملة أخـذت تسود العالم العربى . ونحن نشعر أن

الوقت قد حان للسير بهذه النهضة حثيثاً، وأن هذه النهضة متى ما استكملت أسباب نضوجها ، فإنها ستجعل من الأمة العربية قوة إنسانية هائلة تساهم ـ بجانب الأقطار الإسلامية والشرقية الناهضة ـ فى توجيه هذا العالم نحو الخير والسعادة .

إننا نريدها نهضة تجعلنا نأخذ خير ما فى حضارة الغرب ، وتبقى لنا مثلنا الإنسانية العليا . إننا نعتقد أن هذه الأمة العربية ، عندما تصل فى نهضتها إلى الحد الذى ترتجيه ، سوف تكون جزءاً خطيراً من قوة إسلامية شرقية تسير العالم على أساس القيم الروحية والمبادىء الإنسانية السامية . ولا شك أن العلماء المستشرقين الأفاضل ، سيكونون خير عون لنا فى هذا النهوض ، وهم الذين سموا فوق مقاييس الحياة المادية ، فأوقفوا نفوسهم وعقولهم وقواهم لتحقيق تلك المثل العليا ونشر تلك المبادىء السامية .

فإلى البلاد الإسلامية الشقيقة ، والأقطار الشرقية الصديقة ، وإلى تلك الزمرة الفاضلة من العلماء المستشرقين ، تحية العالم العربى ممثلة بالإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية . وإلى العراق العزيز الأبى ، تحية العروبة التى يعتز بها ويحمل لواءها .

والسلام عليكم .

كلمة رئيس الوفد التركى

الدكتور كاظم اسماعيل كورقاد

صاحب الفخامة :

أصحاب المعالى والسعادة :

سيداتى ، سادتى :

لقد أصبحت بغداد ، خلال هذا الأسبوع ، مركزاً دراسياً لمن عرف ابن سينا : ولمن شعر بوجوب التعرف على ابن سينا .

* * *

أيها السادة : اسمحوا لى أن أعبر ، باللغة العلمية التى استعملها ابن سينا ، عن شكرى الجزيل لمن أحيا ذكراه بعد ألف سنة ، ولمن ساهم فى تنظيم مهرجانها وترتيبه ونجاحه .

فإذا حق لهؤلاء العلماء الذين استطاعوا أن يكشفوا ، فى دراسات هذا الأسبوع الحافل ، عن بعض قطرات من بحر علوم ابن سينا ، أن يفخروا بهذا الكشف ، فإنه يحق لأولئك الذين هيأوا لهم هذا الجو العلمى الخصب أن يفخروا بذلك أيضاً كل الفخر .

* * *

سيداتى ، سادتى :

باسم الوفد التركى ، وباسم جامعة استانبول التى أمثلها أقدم عظيم امتنانى ، وخالص شكرى ، لما لقينا من الحفاوة البالغة ، وحسن الضيافة بالشرق عامة والعراق خاصة .

والسلام عليكم .

كلمة رئيس لجنة ابن سينا الإيرانية

معالى السيد على حكمت أصغر

معالى الوزير :

سيداتى وسادتى :

هذه الحفلة السعيدة قد انتهت كغيرها من كل شىء حسن فى هذا العالم ، ولم يبق لنا شىء للقول سوى كلمة شكر ووداع . وكلمة شكرنا تكون أولا متجهة إلى حكيم جليل نوَّر العالم بشمس فضائله منذ ألف عام . ونحن قد اجتمعنا اليوم بعد عشرة قرون تحت مظلته السامية ، فياليته كان حياً فيشاهد كيف قام أحباؤه وأصحاب تراثه بتجليل شأنه وإعلاء كلمته ، فلو كان حياً لما كان يقول :

لما عظمت فليس مصر واسعى   لما غلا ثمنى عدمت المشترى

إذ أن كافة الأمصار والأقطار صارت اليوم محلا لعظمته ، وأن جميع أرباب العلم والأدب هم مشترون لدرر فضائله .

إن الشعب العراقى أصبح وله الحمد قدوة لغيره من الشعوب فى هذا الأمر الخطير ؛ بل إن الحكومة العراقية قامت بتقدير العلم والحكمة تحت رعاية قائدها العظيم صاحب السمو الملكى الوصى وولى العهد المعظم ، وأثبتت تقدمها فى مضمار الحضارة والرقى .

نحن الإيرانيين يجب علينا أن نشكر العراق أكثر من غيرنا ونحن نشكره لناحيتين :

الأولى — إذ أنه قام بإعلاء شأن ذلك الحكيم بصرف النظر عن عنصريته وقوميته ، بل اهتم بتعظيمه وتجليله لشخصيته الفذة فحسب . إنى أعتقد بأن مواطنى الإيرانيين يساهموننى فى هذا الشكر .

والثانية — لأجل هذه الحفاوة القيمة والضيافة الكريمة اللتين قام بهما نحونا . وإن هذه الأيام المباركة تكون ولا تزال خالدة فى نفوسنا مدى الأيام . ويجب علينا

أن نشكر لجنة مهرجان ابن سينا التى قامت بهذا الاحتفال العظيم ولا سيا رئيسنا المحبوب المحترم معالى الدكتور ناجى الأصيل . إن قيافته الجذابة التى تبدو منها الأصالة والنجابة لا تزال تكون نصب أعيننا ونذكرها دواماً بالتجليل والتبجيل . نحن كنا شاهدين كيف أدار شئون هذا المهرجان بكل نظام وإتقان . وكنا شاهدين أيضاً أنه وأعوانه قد حرموا على أنفسهم راحتهم الشخصية ولذيذ نومهم منذ مدة طويلة لأجل راحتنا ولذيذ نومنا .

يجب أن لا ننسى أن الإدارة الثقافية للجامعة العربية قامت بواجبها فى هذا الصدد أحسن قيام، وعلمتنا كيف يجب على الشعوب الشرقية والإسلامية أن تجلل حكماءها وتعظم مفكريها . وإنى أذكر جيداً وأعترف بمزيد الشكر بأنها قامت بالتعاون والإرشاد مع لجنة الآثار فى طهران منذ عامين فى سبيل هذا المهرجان الألفى، ويجب علينا الشكر خاصة لما بذله معالى الأستاذ الدكتور إبراهيم بك مدكور من المساعى الجميلة، وما أبداه من الدقة والعناية فى تنظيم حلبات هذا المهرجان، وما أتحفنا به من الكلمات الرقيقة والمحاضرات البليغة .

ولا ريب فى أن هذه العنايات سوف تكمل حين تنشر مجموعة هذه المحاضرات القيمة، بحيث يستفيد منها القريب والبعيد فى جميع البلاد والأقطار، وإنى واثق بأن أرباب الفضل والأدب كلهم متعطشون لقراءة هذه المجموعة والمقال، والاستسقاء من مناهل هذا الزلال .

وينبغى أن أقول فى ختام كلمتى هذه إننا مؤملون أن تتجدد هذه الأيام السعيدة فى إيران مرة أخرى كما جرت الآن فى العراق، ونحظى بزيارة سادتنا الكرام تحت ظل ذكرى ابن سينا ، وأن يجمع الحكيم محبيه بعد وفاته تارة أخرى ، كما كان جامعاً لتلاميذه فى أيام حياته . ونحن راجون أن يكرر لنا الزمان فى الخريف الطروب القادم فى طهران وهمدان ما كان لنا فى هذا الربيع المفرح فى بغداد إن شاء الله .

لا ريب فى أننا الإيرانيين معترفون بفضل إخواننا العراقيين فى هذا المهرجان لأن الفضل للمتقدم، كما أن زيارة الإخوان والأحباب هى من آمالنا الوطيدة إذا ما ساعدتنا الظروف الاقتصادية والمشاكل السياسية . وتكرار ذكرى ابن سينا لاسيما عند مرقده وموطنه يكون من أجمل الأمور ، وهو المسك ما كررته يتضوع .

أيها السادة :

إن أحسن ما يبقى للإنسان فى هذه الحياة الفانية هو العلم والسعى فى سبيله، والحياة الحقيقية الخالدة هى التى تكون حية بالعلم والحكمة كما قال ابن سينا نفسه :

إنما النفس كالزجاجة والعلم سراج وحكمة المرء زيت

فاذا أشرقت فإنك حى وإذا أظلمت فإنك ميت

كلمة مندوب أندونيسيا

السيد محمد رشيدي

سيدى صاحب السمو الملكى :

معالى الرئيس :

سيداتى ، سادتى :

باسم حكومة جمهورية أندونسيا أتقدم بالشكر الجزيل إلى الحكومة الملكية العراقية وإلى لجنة ابن سينا العراقية على دعوتها لحضور هذا المهرجان الألفى لذكرى ابن سينا. وإن هذه المناسبة لهى الفرصة السانحة لتوثيق روابط الإخاء والثقافة بين البلدين خاصة ، وبين جميع البلاد التى تشترك بهذا الاحتفال الرائع عامة ، حيث تجلى فيه أن العلم ليس ملكاً لشعب أو أمة — وأن العامل لن يبخس حقه ، وأن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا .

لقد قضينا تسعة أيام كاملة عشنا فى أثنائها مع الشيخ الرئيس ، تارة فى فلسفته ، وأخرى فى طبه ، وثالثة فى تصوفه ، وفى كل مرة استشعرنا بالزمن الذى كان يعيش فيه ابن سينا ، ذلك الزمن الذى قد مضى عليه ألف عام ، ولكن لايزال يمتعنا بكنوزه الثمينة ونفائسه العديدة .

حقاً لقد كان عهد ابن سينا عهداً زاهياً مزدهراً للثقافة الإسلامية ، وابن سينا هو ذلك الفيلسوف الإسلامى بلا منازع . وإذا قلت إن ابن سينا كان فيلسوفاً إسلامياً ، فليس معنى ذلك أنه كان يخص الأمم التى تدين بدين الإسلام وحدها ، وإنما أقصد أنه كان يمثل عصر تطور إنسانى عام تحت تيار جارف من تعاليم الإسلام ، وهى تعاليم عامة تحث على طلب العلم والبحث عن الحقائق والنظر فى الكائنات ؛ وقد أصبحت هذه التعاليم من مقتضيات العصر الحديث ، حيث أصبح

العالم أسرة كبيرة من بنى البشر ، كل أعضائها يمجدون العلم ويقدرون البحث والتنقيب .

لقد كانت الأيام التى قضيناها طوال المهرجان ، فرصة ، لا لإحياء ذكرى ابن سينا فحسب ، ولا للتعارف بين الوفود وتبادل الآراء فيما بينهم ، ولكنها كذلك كانت فرصة لمعرفة أن تعاليم ابن سينا لها من التأثير والنفوذ فى عهدنا الحاضر ، وفى هذا الجزء من العالم ، ما لا يزال يعادل مثيله قبل قرون مضت .

وانى إذ أشعر بهذه الحقيقة ، أود أن أنوه بأن أندونسيا لتشعر وهى تشترك فى حضور هذا المهرجان ، تشعر بالسرور الكبير ، لأنها تشترك فى إحياء ذكرى فيلسوف إسلامى مضى ألف سنة على يوم مولده ، بينما أندونسيا نفسها لم تتصل بالإسلام إلا قبل حوالى أربعة قرون ؛ فقد ثبت أن الإسلام دخل إلى أندونسيا فى أوائل القرن السادس عشر الميلادى ، أى بعد ميلاد ابن سينا بستة قرون كاملة.

فإلى لجنة ابن سينا العراقية ، وإلى الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، أقدم التهانى الخالصة على نجاح هذا المهرجان العظيم ، ونرجو أن تسنح فى المستقبل فرص أخرى للتعاون العلمى فى سبيل استكشاف مكنونات الشرق التى لا يزال كثير منها فى طى الخفاء .

كلمة رئيس الوفد السورى

الدكتور جميل صليبا

سيداتى وسادتى :

لو عرف ابن سينا أننا سنقيم له هذا المهرجان الألفى الرائع لما شكا الزمان فى شعره ولما قال :

لما عظمت فليس مصر واسعى — لما غلا ثمنى عدمت المشترى

ذلك لأن الأمصار جميعها تريد اليوم أن تدعى ابن سينا ، وأن تتسع له ، وأن تشترى انتسابه إليها بأغلى الأثمان . ويكفى الرجل العظيم شرفاً أن تدعيه أمم كثيرة ، وأن يكون فى نظر الناس جميعاً رمزاً لحياة الروحية والتفاهم الإنسانى .

ولكن ابن سينا لم يكن فى الحقيقة من الرجال الذين يقنعون بالحياة فى مجتمع مغلق ، بل كان يريد الحياة فى مجتمع واسع لايحده زمان ولا مكان ، ولا يقتصر على مجرد الحاضر ، بل يشمل الحاضر والماضى والمستقبل . فهو وإن شكا الزمان فى شعره ، فما شكاه عن عجز أو هزيمة ، وإنما شكاه لرغبته فى إصلاحه ، ولعلمه أن الزمان لايتسع للإحاطة بأحلامه وآماله . إنه مثال للروح الإنسانية الثائرة ، التواقة إلى السمو ، والطامحة فى الصعود إلى الملأ الأعلى . والنفوس الطامحة فى الارتقاء لا تهدأ كما يهدأ الماء الراكد ، بل تندفع إلى الأمام دائماً ، وتتجرد من قيود المادة . وهذا الطموح العقلى هو أجمل ما يستحق التكريم من شخصية ابن سينا . ونحن لولا إيماننا بالقيم الروحية والعقلية لما أقمنا هـذا المهرجان له . إننا نعتقد أن مدنية هذا العصر قد تلوثت بأدران المادة ، وأن هذا العالم الكئيب الحزين لايستطيع الخروج من كآبته وحزنه إلا إذا تراجعت القوة فيه أمام الحق ، وانغمست ذبالة حياته فى زيت من الروح . فالحياة الروحية ليست

مضادة للتقدم والإنتاج، بل التقدم والإنتاج لايتحققان فى مجتمعنا الحديث إلا إذا اتخذنا القيم الروحية والعقلية وسيلة للسيطرة على المادة والقوة .

فلنرحب إذن بذكرى هذا الحكيم الذى هام بالمثل الأعلى وآمن بالفكر ، وكان كثير الثقة بالفطرة الإنسانية .

والشكر كل الشكر للجنة الثقافية فى جامعة الدول العربية على ما بذلته من جهد عظيم لإقامة هذا المهرجان الجميل . والشكر كل الشكر أيضاً للعراق الشقيق على ترحيبه بإحياء هذه الذكرى فى مدينة بغداد . فى مدينة بغداد ازدهرت ثقافتنا العقلية الماضية ، وفيها نتبادل الآن نفحات الروح ونسمو إلى عالم العقل .

وإنه ليسرنى بهذه المناسبة أن أنوه من فوق هذا المنبر بما لقينا فى العراق ، ولقيه جميع أعضاء المهرجان ، من لطف وإيناس وكرم وعناية . ولا غرو فالعراق الشقيق كان ولا يزال موطن الخلق العربى الكريم ، ومنبع الكرم والسخاء والجود والسلام .

═══

كلمة رئيس الوفد اللبنانى

الأستاذ فؤاد افرام البستانى

هبطنا وادى الرافدين على تشوق وارتياح ، تحدونا أحلام الماضى المتسلسلة ذهبية الحلقات ، منذ أن وضع المنصور أول لبنة فى أساس دار السلام ، أى أن جعل الرشيد من عاصمته حاضرة الدنيا ، أى أن ضم المأمون ، فى دار الحكمة ما تفرق من أشتات الثقافات السالفة على ألسن الآراميين والفرس والروم ، أى أن استأنف فيصل الكبير البناء العصرى على الأس الأصيل ، أى ما تخلل ذلك من فترات ذكن ما كانت إلا لتجلو الغرر النواصع . نزلنا واديكم على هذه الأحلام وإذا بالعيان يشهد للخبر ، وإذا بالحاضر يذكر بالماضى ، ويعد المستقبل خليقاً بما سلف من أمجاد ومفاخر ، إن شاء الله .

وما كنا لنشعر بهذه الغبطة لولا فضل المهرجان . وإنها لمأثرة جديدة للشيخ الرئيس أن يجمع فى هذا المحفل الكريم ممثلى الشرق والغرب ، وشهود الأمم واللغات فيطمئنون إلى أن الشعلة التى اقتبس منها ابن سينا ما أنار به عالم الفكر فى القرون الوسطى لم تنطفىء جذوتها ، وإلى أن تاريخ الحضارة التى ترعرعت على ضفتى دجلة لم تكتب آخر صفحاته بعد ، والحمد لله ، وإن يكن الرماد قد تكاثف على هذه الجذوة . وإن يكن هذا التاريخ قد تخلل أبوابه بعض الفصول القاتمة ، فإن فى ذمة اللجنة الثقافية فى جامعة الدول العربية خاصة ، وفى ذمة كل من انتمى إلى الثقافة عامة ، أن يعملوا مخلصين على جلاء هذا الرماد العارض ، وعلى تبييض الفصول القاتمة فى هذا التاريخ المجيد ، فنستأنف ، حينئذ ، رسالتنا فى خدمة الفكر والعلم والفن ، بل فى خدمة الإنسانية جمعاء .

فإلى اللجنة الكريمة منظمة هذا المهرجان ، وإلى العراق الشقيق العزيز ، حكومة ومؤسسات علمية وشعباً وصحافة ، أرفع باسم الوفد اللبنانى خالص الشكر ووافر التقدير ، راجياً أن يقيض لنا الله فرصة الاجتماع فى لبنان ، فى مثل هذا المهرجان — إن يكن ألفياً أو مئوياً أو خمسينياً — فنضع معلماً جديداً فى طريقنا الثقافى الصاعد ، ونضيف حلقة جديدة إلى سلسلتنا الذهبية المجيدة . والله ولى التوفيق .

كلمة مندوب المملكة الأردنية الهاشمية

السيد عبد الله زريقات

معالى الرئيس :

سيداتى ، سادتى :

من دواعى الغبطة والفخر ، أن تتاح لى هذه الفرصة السعيدة ، لأساهم فى هذا المهرجان القومى الرائع ، مشاركاً فى تمجيد شخصية عربية كبرى ، كانت ولا تزال ملء الأسماع والأبصار ، ولن تزال بحمد الله كذلك إلى الأبد .

والصوت الذى أرفعه فى هذا اليوم الأغر المحجل ، هو صوت المملكة الأردنية الهاشمية ، التى يسرها أن تبادل شقيقاتها وصديقاتها ، العواطف الجياشة والاعتزاز العظيم بهذا اليوم التاريخى المجيد ، يوم الطبيب الأول الخالد .

فالرئيس ابن سينا لم يكن مفخرة بلد واحد أو قطر ، وإنما هو مفخرة الدهر مفخرة الأمة العربية خاصة والأمم الإسلامية عامة . أجل إن الرئيس ابن سينا مفخرة هذه الأمم الكريمة ومبعث اعتزازها ، لأن خدماته الجليلة للإنسانية ، وآثاره الحميدة فى بناء صرح الحضارة العلمية الحاضرة ، لم تقتصر على جانب واحد من جوانب العلوم والفنون ، حيث كان إلى جانب ما اشتهر به من التفوق فى الفلسفة والآداب ، فى الطليعة بين واضعى العلوم الطبيعية ولا سيما الطب . فقد كان ابن سينا ، بشهادة الباحثين والمؤرخين كافة ، من أبرز معلمى الأجيال الذين وضعوا أسس هـــذا العلم النافع ذى الأثر الكبير فى إراحة النوع البشرى وسعادته .

فإذا ما افتخرت الأمم بقادتها الفاتحين وعظمائها العاملين ، فإن العلماء الأعلام ، وقادة الفكر أجدر الناس بالتمجيد ، لأنهم المنارات الساطعة فى طريق المجد والتقدم ، والقدوة الصالحة فى الخدمة الإنسانية المنتجة . هؤلاء الأفذاذ الذين استرخصوا الجهود الثمينة ، وافتقدوا اللهو فى شبابهم والراحة فى مشيبهم ، لكى يقدموا

من ثمار التضحيات ما وسعهم تقديمها من النظريات والقواعد العلمية، لتمهيد الطريق أمام الناس إلى السعادة والحياة الرغدة المستقرة .

هؤلاء العباقرة الفطاحل ، لم تخل من أمثالهم أية أمة فى الأرض ، ولكن للأمة العربية سبقاً محموداً بكثرة من أنجبتهم من هذا الطراز السامى ، ومنهم بل فى الطليعة منهم ، الرئيس ابن سينا الذى نحتفل اليوم بمهرجانه ، ونقيم له معالم الذكرى الألفية .

ولعل السادة المحتفلين ، وكلهم نخبة طيبة من العلماء والمدققين ، لم يتركوا من حياة هذا الرجل جانباً إلا قتلوه بالبحث والتمحيص ، ولكن أمراً واحداً قد يفضله الباحثون وقد لا يغفلونه ، غير أنه جدير بالإعادة لما فيه من حكمة بالغة ورأى سديد . ذلك أن ابن سينا قد ضرب بسهم وافر فى مختلف العلوم والفنون ، ولكنه رغم ابتعاده عن الاختصاص كان بمفرده دائرة معارف ، بين علماء عصره وكثير من العصور التى أعقبته .

وأما السر فى هذا النوع أو العامل الحقيقى لوجوده ، فإنه مفسر فى جواب ابن سينا ، حيث سأله أحد الناس عن الوسيلة الكبرى لتقدمه ونبوغه فى هذه المجموعة الكبرى من العلوم والفنون . فأجاب الرئيس : إن هذه الوسيلة هى السؤال عن كل ما أجهله ومن أى شخص كان ، وبالتساؤل عن كل شىء قد عرفت كل شىء .

إن هذه الحادثة وحدها ، درس ثمين فى طلب العلم وتحرى الحقائق ، يقدمه ابن سينا إلى الأجيال من بعده، كما قدم لهم من الآثار ما نجعله نوراً ساطعاً لهدايتها .

بهذه الكلمة الموجزة واللمحة الخاطفة ، اكتفى أيها السادة عن هذا العبقرى العظيم ، بعد أن وفاه الإخوان وكلهم جواد فى هذا الميدان حقه من التحليل والإطراء؛ مبتهلا إليه تعالى أن يهيىء للأمم العربية والإسلامية من أمرها رشداً، لتستعيد مكانتها السامية ، وتحتل مقامها الأرفع بين أمم الأرض جميعاً .

كلمة ممثل ليبيا

للأستاذ أحمد راغب الحصايرى

يسرنى باسم الحكومة الليبية والشعب العربى الليبى أن أحييكم تحيات التجلة والإكبار، وأعرب لكم عما يملأ قلبى من سرور، وما تفيض به نفسى من سعادة، لوقوفى بينكم فى هذا المهرجان التاريخى العظيم ممثلا لشقيقتكم ليبيا، تلك الدولة العربية الفتية التى فازت أخيراً بأعلى ما تهفو إليه الأنفس والقلوب، وأسمى ما تنشده الأمم والشعوب، حيث فك إسارها واستمتعت بنعمة الحرية والاستقلال.

وإنه ليفعم النفس سروراً وانشراحاً أن تكون شقيقات ليبيا العربية فى مقدمة من عاونها لبلوغ أهدافها فى الاستقلال والحرية.

فلقد بذل أشقاؤنا أبناء عدنان جهوداً مشكورة سيسطرها التاريخ الليبى الحديث بمداد من الفخر، ولعل هذه المناسبة السعيدة الفذة هى أول مناسبة تشهدها ليبيا، وهى دولة مستقلة مع بقية شقيقاتها دول العروبة، التى أصبحت اليوم بحمد الله ونصرته ثمانى بعد أن كانت سبعاً.

وجدير بى أن أذكر فى معرض التقدير والاحترام جميع الذين يرجع إليهم الفضل فى تنسيق هذا الاحتفال الرائع، وأخص بالذكر رجال لجنة ابن سينا العراقية وعلى رأسهم كل من معالى وزير المعارف الأستاذ خليل كنه، ومعالى الدكتور ناجى الأصيل، ورجال الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية الذين احتضنوا فكرة المهرجان، فهم بهذا العمل العظيم قد وفقوا إلى توثيق الوشائج والروابط العلمية والثقافية، وعملوا على جمعها فى ميدان المعرفة والفن بهذا المهرجان الذى يرمى إلى تمجيد ذكرى الشيخ الرئيس وتخليد أثرها، وقد مر عليها ألف من السنين ولا يزال صداها يرن فى الآذان، وطيفها يسبح فى أجواء القلوب رغم تلك الآماد السحيقة التى تناثرت حلقاتها من سلسلة الزمن.

فقد كان الشيخ الرئيس رسولا من رسل الفكر، وجباراً من جبابرة العقل.

ولا نعدو الحقيقة إذ نقرر أن تلك الومضات الفكرية التى أبرق بها ذهن الشيخ الرئيس كانت القبس الذى استبان الأوربيون على هدى سناه كثيراً من معالم الطب ومظاهر المعرفة فى العصر الحاضر .

ونحن إذ نمجد الذكرى الألفية للشيخ الرئيس إنما نمجد ذكرى العبقرية الإسلامية فى أبلغ صورها ، والنبوغ العلمى الإسلامى فى أروع مجاليه . وإنما نكبر تلك السبحات الفكرية الواسعة فى خضم ما وراء الطبيعة نشداناً للحقيقة واستجلاء لأسرارها المحتجبة عن أبصار وبصائر بنى الإنسان .

ذلك الخضم الذى وقف على شطآنه كثير من المفكرين دون أن يجرؤا على مصارعة أمواجه . واقتحمه الكثيرون منهم محاولين سبر أغواره العميقة فانتهمتهم أواديه الهائلة فكانوا من المغرقين .

أيها الحفل الكريم لقد كان بود ليبيا أن تساهم فى هذا المهرجان مساهمة فعالة بما تقدمه من بحوث ودراسات ، ولكن حضراتكم جد مدركين بأنها الآن فقط قد أخذت تنفض عنها غبار الركود وتتفتح أبصارها للوجود ؛ وإذا تفضل سعادة الأستاذ الكبير الدكتور إبراهيم بك مدكور فقال فى تواضع العلماء إن هذا المهرجان هو بمثابة مصباح يلقى الأضواء للباحثين والدارسين ، فإنه بالنسبة لنا يكون بمثابة مصباح يعطينا قوة النظر والإبصار ، وأرجو أن يأتى بعد ذلك دور البحث والتبصر . ومع هذا فإنى وزميلى لم نحط علماً بنبأ إيفادنا إلى هذا المهرجان إلا قبل موعد سفرنا بخمسة أيام ، وهى مدة لا تكفى لأخذ الأهبة ، فضلا عن الاستعداد للبحث والدراسة والتحضير .

والحق أن حضرات الأساتذة لم يكادوا يتركون صغيرة ولا كبيرة من الصور والألوان التى تضمنها شريط تلك الحياة الحافلة الخصبة للشيخ الرئيس إلا استوعبوها بأبحاثهم المستفيضة ودراساتهم الشاملة .

وإنه لا يسعنى إلا أن أزجى إليهم جميعاً أصدق ضروب الثناء وأبلغ عبارات الإشادة والتقدير ، لما عرضوه على مسرح الفكر من نواحى العظمة العقلية فى شخصية هذا الفيلسوف ، فى هذا المهرجان التاريخى الزاهر الذى تقيمه بغداد دار السلام ، ومبعث الحضارة الإسلامية ومسطع نور المدنية العربية . بغداد التى

ظلت أجيالا وقروناً مناراً تشع منه أضواء العلم فتهدى شعوب الإنسانية سبل الرشاد إلى مناهج السمو والتقدم .

وإن مما زاد هذا الحفل جلالا وروعة ، وأضفى عليه جمالا وبهجة أن أقيم فى هذه المدينة العظيمة بالذات ، والتى نراها اليوم تستعيد سالف مجدها ، وتبنى ما هدمته صروف الدهر من بنيان عزها الشامخ ، وتدأب فى غير فتور على السعى الحثيث لإبراز ماضيها المجيد إلى العالم من جديد . وإن لها من حيوية جلالة المليك الشاب ، وحكمة سمو الوصى الأمين ولى العهد المعظم سليل الأكرمين ، وسعى رجالها المخلصين ، خير معوان على إدراك أمجد الغايات وأسمى الأهداف .

ويسرنى أخيراً أن أرفع نيابة عن الشعب الليبى وحكومته جميل الشكر والثناء العاطر للأمة العراقية الشقيقة حكومة وشعباً على تكرمها بدعوة ليبيا إلى المساهمة فى إحياء هذه الذكرى الخالدة .

وأختم كلمتى ببيت من القصيدة العصماء التى فاضت بها جناب الأستاذ الفاضل عادل الغضبان عضو الوفد المصرى :

بغداد جئت إليك يحدونى الهوى وأعود منك وحب بغداد معى

كلمة مندوب أسبانيا

الأستاذ جارسيا جوميز

حضرات أصحاب المعالى والسعادة :

سيداتى ، سادتى :

أريد قبل كل شىء أن أعبر أمامكم – باسمى وباسم زملائى المستشرقين الحاضرين ، وأنا آخرهم – عن عواطف شكرنا العميق الجزيل من صميم أفئدتنا لما قابلتمونا به من الحفاوة ، وللشرف الكبير الذى منحتمونا إياه بالدعوة اللطيفة إلى حضور هذا المهرجان الألفى الاحتفالى إكراماً لابن سينا ، الفيلسوف الكبير المشهور المؤثر لا فى العالم الإسلامى فحسب ، بل فى العالم كله وفى الحياة الثقافية والفكرية والعلمية فى القرون الوسطى وبعدها . إن هذا الاجتماع المؤلف من علماء وأساتذة وفلاسفة جاءوا من كل بلاد العالم لذكرى عبقرية الشيخ الرئيس ، فى هذه المدينة العجيبة التى كانت من أجل وأشهر المدن كلها فى التاريخ البشرى ، هو فى الحقيقة رمز ما يجب أن يكون التعاون الفكرى والاشتراك العلمى والتفاهم الثقافى ، إن أردنا أن تخرج الدنيا سالمة من الأوضاع المظلمة التى نمر بها الآن . وأنا أهنئكم بحماسة لا مزيد عليها بالمشروع الذى افتكرتم فيه ، وبالمناسبة الفذة الفريدة التى اخترتموها ، وبالصورة الرائعة الكريمة التى أوجدتموها لتجسيم فكرتكم .

بمجرد أن وصلتنى دعوتكم لبيتها ، وتركت فى مدريد كل عمل وشغل ، حتى أحضر حفلتكم وأطير إلى جانبكم ، وما وطئت أرضكم العراقية المحبوبة حتى وجدت نفسى فى دارى وبيتى وأسرتى وعشيرتى . كان هذا كله كحلم لذيذ لى . ولكن الآن يوقظنى منه صدى صوتى ، وأجد نفسى متعجباً من جراءتى : أتكلم قدامكم وقدام الأساتذة والعلماء وأنا آخر التلاميذ ، وأتكلم بهذه اللغة العربية العزيزة التى أدرسها دائماً ولا أجيدها أبداً . أستغفركم !

أستغفركم وأرجو من فضلكم أن تغفروا لى ، لأن الأعمال بالنيات ، والنية عندى صحيحة . جئت إلى بغداد من أسبانيا ، كما جاءت إليها فى الماضى جماهير لا يحيطها العدد ، طالباً للعلم . جئت من الأندلس البلد الذى كان دائماً فيه اللغة العربية فى النطق « لكنة عجمية » كما قال ابن شهيد فى عهد الخلافة القرطبية . جئت من الأندلس التى كانت فى القرون الوسطى الجسر العجيب الذى عبرت عليه فلسفة ابن سينا إلى مدارس أوروبا . جئت من أسبانيا حيث أستاذى آسين بلاثيوس قضى عمره فى تفسير وترجمة الفلسفة العربية القديمة . جئت من الأندلس وطن ابن حزم وابن باجه وابن طفيل وابن رشد . جئت من أسبانيا الدولة التى تفتخر بالتراث العربى القديم المخزون فى تاريخها ومبانيها وبساتينها وأخلاقها ، الدولة التى تحبكم كشعب شقيق لها .

وباسم المستشرقين الحاضرين ، وباسم بلادى التى مثلتها فى هذا المهرجان برغم تواضعى ، وباسمى الشخصى ، أشكركم وأهنئكم لنجاح هذه الحفلات ، وأتمنى لجميع أعمالكم أطيب التوفيق ، إن شاء الله .

كلمة ناجى الأصيل

رئيس المهرجان

سيداتى ، سادتى :

رحم الله ابن سينا فقد زادنا علماً وحكمة فى احتفالنا بذكراه الألفية ، باحثين فى علمه وفلسفته ، فقد استلزم البحث فى فلسفة ابن سينا استعراض تطور الفكر الفلسفى منذ أن تبلورت الفلسفة الأفلاطونية حتى يومنا هذا . وقد أجاد حضرات الباحثين جميعاً فنهضوا بأبحاثهم العلمية إلى أعلى المستويات ، فالشكر لهم كل الشكر .

كنت أتمنى أن تتاح لبغداد هذه الفرصة السعيدة مدة أطول لتزداد تذوقاً بهذا النوع من التفكير الفلسفى العميق ، الذى انبعث من البحوث العلمية والمحاضرات الفلسفية ، ولكى يزداد الارتباط توثقاً بين أفق التفكير المحلى ، وأصول الفكر الفلسفى العالمى . فما أشد حاجتنا فى البلاد العربية والأقطار الشرقية إلى الإحاطة بنشوء التفكير العلمى والتطور الفلسفى ، منذ أقدم العصور حتى يومنا ، هذا لتتأصل فينا جميعاً تلك النظرة المحيطة الموحدة .

وإنى أعتقد أن حاجة العالم العربى إلى التعرف الصحيح والإحاطة الشاملة بتراث الفكر العربى الإسلامى المجيد ، لهى ضرورة ملحة لاتقل عن حاجة الشرق الإسلامى إلى التعرف العميق بفلسفة العالم الغربى ، ليعم التفاهم ويسود التوافق بين الأمم ، قائماً على أسس رصينة مكينة ، فيكون مثله كتلك الشجرة الطيبة التى أصلها ثابت وفرعها فى السماء .

فإذا تعارفت العقول ، وتفاهمت النفوس على المبادىء الكبرى ، وتقاربت الميول نحو التعاون المشرف للإنسانية ، أخذت حينئذ المصالح الخاصة مكانها الثانوى فى الحياة النيرة المتحضرة ، فالعقل أولا والمال ثانياً ، لأن مبدأ العدل والحياة الحرة وجميع الأنظمة من اجتماعية واقتصادية وسياسية ، إن هذه كلها من ثمرات العقل والإدراك .

سادتى الكرام :

لقد ذكرت فى الكلمة الافتتاحية التى تشرفت بإلقائها على حضراتكم قبل ثمانية أيام. أنه كنتيجة للتعاون العلمى الذى ساد النهضة العلمية الأولى فى عهد الخلافة العباسية بين كبار المفكرين من عرب وفرس وترك وغيرهم، أن العلم كان قد استعرب بفضلهم جميعاً. وما كان ليخطر على بالى قبل أسبوع واحد أن تكون نتيجة جهودكم العظيمة فى البحث الفلسفى العميق خلال ذلك الأسبوع، أن تستعيد لغة العرب فصاحتها العلمية وطلاقتها البيانية، بالصورة التى أحيت ذلك العهد المجيد، فتمكنت من التعبير عن أدق المعانى الفلسفية بلسان عربى مبين. وقد ساهم فى هذا الجهد التاريخى الرائع نخبة ممتازة من رجال العلم والحكمة والأدب، من شرقيين وغربيين.

إنه لمما يسعدنى فى هذه الساعة أن أتقدم بالشكر العظيم إلى حضراتكم جميعاً على ما تحملتم من أتعاب فى سبيل المساهمة العلمية فى هذا المهرجان التاريخى. ويسرنى أن أعبر لكم وأنتم على أهبة الرحيل عن كبير أملنا فى أن يؤتى هذا المهرجان ثمره الطيب، فى استعادة الفكر الحر مركزه الرفيع فى حضارة جيلنا الحاضر، فيتم التعاون، ويعم التوافق، ويسود السلام، فتحقق البشرية مبتغاها من أمن ورخاء وسعادة، والسلام عليكم.

... تلك النظرة الضيقة المحدودة.

وإني أعتقد أن حاجة العالم الغربي إلى التعرف الصحيح والإحاطة الشاملة بتراث الفكر الشرقي الإسلامي الخيّر هي ضرورة ملحة لا تقل عن حاجة الشرق الإسلامي إلى التعرف الحقيقي بفلسفة الفكر الغربي ولعل التفاهم يسود التوافق بين الأمم، قائماً على أسس رصينة متينة، فيكون مثله كمثل الشجرة الطيبة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء.

فإذا انعدمت الثقة، وتطاحنت النفوس على البلاغة الفكرية، وتقاربت الميول عن التعاون الشريف للإنسانية، أصبحت حينئذ المصالح الخاصة مكاناً للأنا في الحياة البشرية المتحضرة، فالعقل أولاً والعالم ثانياً، لأن الكذبة النفاق والرياء أخرى، وهي الأنظمة من سياسية واقتصادية واجتماعية إن عدنا كلها من أوابد العقل والإدراك.

١٩٧٩ م

ملحقات

الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا

للدكتور أبو العلا عفيفى

(أ)

حظ ابن سينا من الفلسفة والتصوف[1]

١ – للشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن الحسين بن على المعروف بابن سينا فى تاريخ الفكر الإسلامى شخصية متعددة النواحى إلى حد لا نعهده فى أية شخصية أخرى من بين مفكرى الإسلام . بل إن هذا التعدد والتعقد فى شخصيته قد بلغا مبلغاً يشرف على التناقض – فى الظاهر على الأقل – مما يجعل مهمة المؤرخ لحياة هذا الفيلسوف شاقة عسيرة . فهو ثانى اثنين يمثلان الفلسفة الإسلامية فى أخص مظاهرها ، وهو طبيب له خطره ومكانته فى تاريخ الطب ، وعالم طبيعى وفلكى ، وسياسى لعب دوراً هاماً فى الأحداث السياسية فى عصره ، وفقيه ولغوى وشاعر وصوفى . كل ذلك يمثل تعقد شخصيته من الناحية العقلية والروحية ، أما شخصيته الخلقية والدينية فلم تكن بأقل تعقيداً ، فقد كان دينياً يتشبث بفكرة الألوهية على الرغم من تمسكه الشديد بالفلسفة الأرسطية ، وكان كثير التلاوة للقرآن يختمه مرة كل ثلاثة أيام[2] ، يؤدى فريضة الصلاة ويفزع إليها كلما حز به أمر من الأمور فلا يزال يصلى حتى يفتح الله عليه بما استغلق من المشاكل ، ومع كل هذا كان – على حد قول مترجمى حياته وعلى رأسهم تلميذه المقرب إليه أبو عبيد الجوزجانى – ماجناً مولعاً بالخمر ومجالس الشراب والمغنين ومخالطة النساء . هل تهيأ لابن سينا إذن

(١) هذا البحث وما يليه أعدت للمهرجان ، ولكن لم تتح الفرصة لالقائها ، لحرصنا على إثباتها فى هذا الكتاب .

(٢) تاريخ حكماء الاسلام للبيهقى طبعة دمشق ص ٧٠ .

ما لم يتهيأ لرجل غيره من أن يجمع بين التفكير العلمى الوضعى المستند إلى مشاهدة الواقع المحسوس ، وبين التأمل الفلسفى المستند إلى النظر العقلى المجرد ، وأن تكون له مع كل هذا لحظات من الإشراق الصوفى ينعم فيها بلذة المعرفة الذوقية والسعادة الروحية ، إلى جانب تنعمه باللذات البدنية التى أسرف فيها الإسراف كله ، حتى فى الأوقات التى أثقل فيها المرض عليه فى أخريات حياته (١) ؟ هذا هو موضع العجب والغرابة وموضع التناقض أيضاً فى شخصية هذا الفيلسوف ؛ ولكن النظرة الفاحصة والتحليل الدقيق لسيرته وكتبه يظهران أنه لا تناقض إلا فى الظاهر، وأن شخصية ابن سينا وحدة متماسكة على الرغم من تعدد نواحيها ، لا تنافى فيها بين حياته العملية وأقواله النظرية ، ولا فرق فيها بين فلسفته وتصوفه . فهو مخلص أشد الإخلاص لمذهبه الفلسفى يخضع له آراءه كلها فى الدين والتصوف والأخلاق على حد سواء ؛ وهذا هو معقد الطرافة فى إنتاجه الفلسفى الضخم . فآراؤه الدينية الرئيسية فى الألوهية والنبوة والبعث تطبيق لمبادئ فلسفية يدين بها ويؤمن كل الإيمان بصدقها . وآراؤه الفلسفية امتداد لهذه المبادئ الفلسفية ذاتها . ومعنى هذا أنه لم يكن دينياً بالمعنى المطلق ، ولا صوفياً بالمعنى المطلق ، على الرغم من أنه يبدو فى بعض كتاباته فى صورة المتدين المتأجج العاطفة ، أو فى صورة الصوفى المتجرد المنقطع إلى العبادة ، المتصل بعالم القدس والإشراق .

٢ — لا داعى لأن نحاول أن ننفى عن ابن سينا تهمة الإسراف فى الملذات البدنية — لاسيما شرب الخمر ومخالطة النساء — فهذه مسألة يقررها أخص تلاميذه وأكبر المعجبين به أبو عبيد الجوزجانى ، الذى أخذ عنه كل من ترجموا للأستاذ أمثال ظهير الدين البيهقى وابن أبى اصيبعة والقفطى وابن خلكان وابن كثير وغيرهم ؛ والظاهر أن ابن سينا كان مغلوباً على أمره فى الإسراف فى هاتين اللذتين ، فلم يقو على مقاومتهما ، وإن لم تمنعه هذا من الإفاضة فى وصف اللذات الروحية والعقلية وتفضيلها جملة على اللذات البدنية (٢) . بل لم يقف حائلا دون تمتعه بهذه اللذات العليا فى أوقات انغمس فيها فى التأمل والنظر فى عالم الجبروت فشغل به عما سواه .

(١) راجع أخبار الحكماء للقفطى ص ٢٧٧ .
(٢) راجع النجاة ص ٤٨٢ .

إذا سلمنا إذن بأن ابن سينا كان رجلا ازدحمت عليه شئون الحياة، وتقلبت عليه الأحداث والحظوظ ، وأقبلت عليه الدنيا أحياناً فأخذ من لذاتها الحية والمعنوية ما استطاع ، ثم أدبرت عنه فذاق من الحرمان المادى والمعنوى ما ذاق ، وإذا تذكرنا أنه أمضى الجزء الأكبر من حياته فى الأسفار والانتقال من بلد إلى بلد ، ومن أمير إلى أمير ، باذلا كل ما أمكنه بذله من وقت فى التأليف والتفكير والتأمل والنظر ، وإذا سلمنا فوق كل ذلك بأنه كان يسرف أحياناً فى بعض ملاذ البدن ، سهل علينا أن نستنتج أنه لم يحى حياة صوفية دينية بأى معنى : أى حياة قوامها الزهد والنسك والمجاهدة ، بل لم يحى حياة تأملية هادئة كالتى نعم بها الفيلسوف الفارابى من قبله ، وإنما حيى حياة مضطربة كانت مزاجاً من الجهاد العقلى والسياسى ؛ وأمضى جزءاً غير قليل منها فى التأليف والتفكير والتأمل الفلسفى الخالص ، وخلف لنا فلسفة ضخمة فى الطبيعيات والإلهيات والأخلاقيات والنفسانيات ، ثم توج هذه كلها بنظرات خاصة فى الحياة الصوفية والغاية منها .

لقد ازدحمت شئون الحياة على ابن سينا بحيث لم يتسع وقته لاعادة كتاب ضاع منه ، بل لم يعد لديه من فراغ القلب والذهن ما يملؤه بأعمال القلب والذهن، وصرفه باطل الدنيا عن حق الآخرة كما يقول ، فأولى بمثل هذا الرجل أن ينصرف عن التصوف وما يستلزمه من هدوء نفس وفراغ بال وأوقات طويلة تقضى فى العبادة والتأمل والمجاهدة . يقول هو عن نفسه عندما ضاع كتابه « الإنصاف » فى غزوة من الغزوات :

« وفى إعادته شغل ، ثم من ذا المعيد ، ومن ذا المتفرغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول للفضل ؟ لقد أنشب القدر فى مخالب الغير ، فما أدرى كيف أتملص وأتخلص . لقد دفعت إلى أعمال لست من رجالها ، وقد انسلخت عن العلم فكأننى ألحظه من وراء سجف ثخين ، مع شكرى لله تعالى ، فإنه على الأحوال المختلفة ، والأهوال المتضاعفة ، والأسفار المتداخلة ، والأطوار المتناقضة ، لا يخليني من وميض يحيى به قلبى ويثبت به قدمى »(١) .

(١) من نص منشور فى كتاب « أرسطو عند العرب » للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٢٤٥ .

أي أنه باعترافه رجل مشغول بالدنيا وشئونها رغم أنفه ، لايتسع وقته للعلم الخالص ولا لشئون الآخرة ، ولكنه فى اللحظات القليلة التى يخلص فيها لنفسه يشرق فى جوانبه وميض إلهى يحيى قلبه ويثبت قدمه .

٣ — لسنا إذن بإزاء رجل كرس حياته لتصفية النفس ومجاهدتها ، وللرياضة والعبادة وجنى الثمرات والفوائد الروحية ، ولا برجل أشرق فى قلبه — نتيجة لكل ذلك — نور المعرفة الذوقية ، فأدرك كما يقول الصوفية ، حقائق الوجود إدراكاً لا يستطيع له دفعاً ولا يملك له شرحا . بل نحن بإزاء فيلسوف له مذهب خاص فى طبيعة الوجود ، وفى النفس الإنسانية التى هى جزء من هذا الوجود ، فلما نظر فى طبيعة النفس ومركزها فى العالم الروحى — حسب مذهبه — جره ذلك إلى الخوض فى مسائل عليها مسحة صوفية ، وشرح هذه المسائل بأسلوب شعرى جميل أحياناً ، وأسلوب منطقى جدلى عنيف أحياناً أخرى ، وهو فى كل ذلك الفيلسوف النظرى الذى يحلل ويعلل ويسأل ويجيب ، مستمداً العون من نظرياته الميتافيزيقية والكسمولوجية والأخلاقية . ولكنه أحياناً تستولى عليه حال هى أشبه بأحوال الصوفية فيفيض فى وصفها بلغة القوم وهو ليس منهم . وهذه الحال هى التى شعر فيها « بالوميض الذى أحيا قلبه وثبت قدمه » كما يقول ، ولكنه وميض عقلى قد يشعر به الفلاسفة ، وليس وميض المعرفة الذوقية الذى يتحدث عنه الصوفية . وذلك للأسباب التى سنوردها فيما بعد .

وقد سبق الفارابى ابن سينا إلى ميدان الكتابة فى الفلسفة الصوفية ، ولحقهما فيه السهروردى المقتول وابن باجة وابن طفيل وابن سبعين . على تفاوت بينهم فى تغليب الجانب الفلسفى على الجانب الصوفى أو العكس . ولكن هؤلاء جميعاً كانوا فلاسفة كتبوا عن التصوف ولم يكونوا متصوفة بالمعنى الدقيق ، أو إن شئت فقل : كانوا فلاسفة لهم مذهب خاص فى الحياة الصوفية ، ولم يكونوا متصوفة من أصحاب المواجد والأذواق .

٤ — استعملت كلمة « تصوف » لسوء الحظ فى كل العصور للدلالة على شيئين مختلفين : الأول التجربة الروحية المباشرة التى يشعر فيها الإنسان باتصاله على نحو ما بالله . والثانى مجموعة البحوث اللاهوتية والميتافيزيقية التى

وضعت لتفسير إمكان اتصال النفس الإنسانية بالله . بعبارة أخرى أطلقت كلمة « تصوف » على « الحال الصوفية » كما أطلقت على « المذهب الصوفى » على شيئين مختلفين تمام الاختلاف ، يتصل أحدهما بمشكلة سيكولوجية ، فى حين يتصل الآخر بمشكلة ميتافيزيقية . ومع أن الفرق كبير وجوهرى بين هذين الشيئين — وعلى الرغم من أن بعض الناس قد يكونون من الصوفية أصحاب الأحوال من غير أن يكون لهم مذهب فى التصوف ، فى حين يكون غيرهم من أصحاب المذاهب فى التصوف ولا تكون لهم أحوال صوفية — أقول بالرغم من كل هذا وقع الخلط بين المعنيين ، وأدى إلى كثير من الاضطراب وعدم التحديد بين الصوفية الحقيقيين الجديرين بهذا الاسم ، وغيرهم ممن لا يصح إطلاق الاسم عليهم .

وقد تنبه ابن طفيل من قديم إلى هذا الفرق وعلق عليه أهمية بالغة ، حيث ميز بين التجربة الصوفية التى يعالجها أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور فى طور الولاية ولا يستطيعون لها وصفاً ، وبين التعريف بها على طريقة أهل النظر . يقول : « لأن التجربة الصوفية ليست مما يوضع فى الكتب وتتصرف فيه العبارات ؛ أما التعريف بها فيخضع لكل ذلك »[1] .

وليست التجربة الصوفية والمذهب الصوفى شيئين مختلفين وحسب ، وإنما هما مستقلان تمام الاستقلال أحدهما عن الآخر . فالتجربة الصوفية التى هى قديمة قدم الإنسان ، معروفة عند جميع الأمم على اختلاف أديانهم ، لا يتوقف ظهورها أو اختفاؤها على صحة أو بطلان مذهب من المذاهب التى وضعت لتفسيرها ؛ كما أن المذهب الصوفى لا يمكن بناؤه على التجربة الصوفية ، وإنما يبنيه صاحبه على أسس عقلية ويدلل على صحته بأدلة نظرية . وربما كان أخص ما تمتاز به « التجربة الصوفية » عن « المذهب الصوفى » — بل وعن أى نوع آخر من أنواع النتاج العقلى — هو ما يظهر فيها من إدراك شامل غير متكيف وغير مركز فى بؤرة معينة : إدراك ينمحى فيه الفرق بين الذات المدركة والموضوع المدرك — بين الأنا والأنت — وتنتج فيه ينابيع من أغوار النفس الإنسانية لا تجد

(١) رسالة حى بن يقظان لابن طفيل ص ٦ .

مجالا للظهور فى الأحوال النفسية العادية ، وتنهار فيه الحواجز (أو الحجب على حد تعبير الصوفية) التى بسببها تظهر الحياة النفسية كما لو كانت مؤلفة من وحدات أو أجزاء لا رابطة بينها . هذا إلى جانب ظهور نشاط حيوى قاهر يدفع بالنفس دفعاً إلى أن تستكمل حياتها الروحية ، وتحقق وجودها الحقيقى بالاتصال بعالمها . أما المذهب الصوفى فشأنه شأن أى نتاج عقلى آخر : يقوم على النظر البحت والإدراك الواضح بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، ويخضع لمقاييس الاستدلال العقلى ، وتستخدم فيه المعلومات المستمدة من مختلف العلوم . وليس من شك فى أن الذى هو أولى باسم التصوف هو أحوال الصوفية أو تجاربهم لا المذاهب الصوفية . ولكننا إذا تجوزنا وأطلقنا الاسم على كل من هذين المعنيين كما جرى به العرف ، أمكننا أن نقول إن لابن سينا والفارابى ومن على شاكلتهما من الفلاسفة تصوفاً بالمعنى الثانى لا الأول . ومن ناحية أخرى لو قسمنا ما تسميه بالأحوال الصوفية إلى قسمين : أحوال صوفية ذات صبغة دينية — لأن أساليبها وغاياتها دينية — وأحوال صوفية غير ذات صبغة دينية قد يشعر بها الفلاسفة والشعراء وغيرهم من رجال الفن الملهمين ، وإذا افترضنا أن الفلاسفة قد يحصلون على هذه الأحوال عن طريق النظر العقلى الصرف ، والتأمل والتجرد ، أمكننا أن نقول أيضاً إن لابن سينا والفارابى ومن على شاكلتهما من الفلاسفة تصوفاً بهذا المعنى الأخير . وربما كان هذا هو الذى عناه أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة عندما فرق بين التصوف الفلسفى والتصوف غير الفلسفى ، وفضل الأول على الثانى محتجاً بأن التصوف غير الفلسفى يحجب الحقيقة أكثر مما يكشفها لغلبة اللذة الحسية عليه . وفى رأيه أن النظر الفلسفى وحده هو الموصل إلى مشاهدة الله . وأن الغزالى قد خدع نفسه وخدع الناس حين قال فى « المنقذ » إنه بالخلوة الصوفية ينكشف للإنسان العالم العقلى ويرى الأمور الإلهية . ومعنى هذا أن الحقيقة فى نظر ابن باجة ليست نوراً يقذفه الله فى القلب كما يقول الغزالى ، وإنما هى شىء وليد النظر والفكر[1] .

---

(١) أنظر ديبور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام : الترجمة العربية ص ٢٣٩ : هامش ١ ، ص ٢٤٢ .

ويعيب ابن باجة على الصوفية غير الفلاسفة ما يتحدثون عنه من الالتذاذ بالغبطة اللذين يشعران بهما فى حال الوجد الصوفى ، ويقول إن ذلك من تأثير الخيال فيهم . أما السعادة الحقة التى يشعر بها الواصلون فشىء آخر وعد بأن يصفه لنا ولكنه لم يفعل[1] .

قد يكون لابن باجه بعض العذر فى اتهام الغزالى بأنه خدع نفسه حين اعتقد أنه تصوف وانكشف له العالم العقلى ورأى الأمور الإلهية ، فإن صفاء الحال فى تصوف الغزالى مسألة أثارت شك الباحثين قبل ابن باجه وبعده ؛ ولكن مثل هذا الاتهام لا يصدق ، ولا يمكن أن يصدق على جمهور الصوفية غير المتفلسفين ممن أجمع الباحثون على صدق تصوفهم ، كما أجمعت كلمتهم على حصول الإشراق والكشف لهم .

وأخيراً إذا كان لنا أن نتكلم عن « تصوف » ابن سينا ، فإن المقصود بذلك أن لابن سينا مذهباً فى طبيعة التصوف ، أو أنه على حد قول ابن طفيل أحد أولئك الذين يعرفون بالتصوف على طريقة أهل النظر . ولا بأس من أن نعنى بذلك أيضاً أن ابن سينا كان أحد الفلاسفة الذين جربوا الأحوال الصوفية عن طريق النظر الفلسفى والتأمل العقلى ، وأن ذلك وقع له أحياناً . أما الذى ننكره ونلح فى إنكاره ، فهو أنه كان متصوفاً دينياً أو متصوفاً بحتاً . وسنحاول فيما يلى من هذا البحث أن نبين — بقدر ما تسمح به النصوص التى بين أيدينا — أن ابن سينا كان فيلسوفاً من أول أمره إلى آخره ؛ وأن له مذهباً فى التصوف هو جزء متمم لمذهبه فى طبيعة الوجود بوجه عام ، وطبيعة النفس الإنسانية بوجه خاص ؛ وأن الصوفى الكامل الذى يطلق عليه اسم « العارف » ليس إلا الفيلسوف الكامل الذى أحاط برأسه هالة قدسية نسج خيوطها من اصطلاحات الصوفية ؛ وأن هدف العارفين من حياتهم الروحية (فى نظريته) هو بعينه الهدف الذى حدده للفلاسفة الذين حققوا رسالتهم على الوجه الأكمل ، ووصلوا إلى منتهى غاياتهم .

---

(١) رسالة حى بن يقظان لابن طفيل ص ٦ .

(ب)

فلسفته فى التصوف

٥ – لابن سينا نظرية خاصة فى الحياة الصوفية لاشك فيها ؛ ولكن هذه النظرية كما قلنا تمثل القمة من بنائه الفلسفى العام ، لا الدعامة التى يقوم عليها هذا البناء . وهذا هو الفرق الجوهرى بينه وبين متصوف متفلسف كابن عربى الذى هو صوفى أولا وفيلسوف ثانياً ؛ فإن كلا من الرجلين يصدر عن مقدمات غير تلك التى يصدر عنها الآخر ، وينتهى إلى نتائج غير نتائجه . يعالج ابن عربى المشكلة أحياناً معالجة فلسفية ، ثم يحيل فى التدليل عليها إلى الكشف والذوق ؛ أما ابن سينا فيخضع الكشف والذوق ، بل الحياة الصوفية برمتها إلى مقاييس الفلسفة والمنطق ، ويرى أن الحق فيها هو ما تقرره هذه المقاييس .

فأقصى ما نستطيع أن نقوله فى ابن سينا هو أنه كان مفكراً ادعى إمكان الاتصال بالعالم العلوى ، وحاول أن يدعم هذه الدعوى بأدلة فلسفية . غير أنه يلاحظ أن البناء الفلسفى العام الذى وضعه يؤلف وحدة متماسكة مترابطة ؛ فكما أن نظرياته الميتافيزيقية تمهد الطريق لنظرياته الصوفية ، نرى أن المسائل الفلسفية الكبرى كمسألة الألوهية ومسألة العناية الإلهية والقدر وما شاكلهما ، تكمل وتتضح ، بل وتصحح فى بعض نواحيها فى تصوفه لا فى فلسفته .

وتستند نظريته فى الحياة الصوفية كما قلنا إلى نظريته فى طبيعة النفس الإنسانية ، والمنزلة التى يحلها الإنسان من العالم الروحى . فمقدمات هذه النظرية مستمدة من أقواله فى ميتافيزيقا علم النفس ؛ وهذه بدورها متصلة بمقدمات أخرى مستمدة من مذهبه فى طبيعة الوجود بوجه عام . ولكى يصور ابن سينا هذه النظرية تصويراً كاملا حاول أن يرد على الأسئلة الخمسة الآتية :

ما هى النفس الإنسانية ؟ ما أصلها وما مصيرها ؟ ما صلتها بالعالم الروحى ؟ كيف يتأتى لها الاتصال بهذا العالم ؟ ما الذى يترتب على اتصالها به ؟

أما منهجه فى بحث هذه المسائل فمنهج فلسفى جدلى ، ونظرى فرضى ؛ بل إنه افتتن بهذا المنهج الجدلى النظرى افتتاناً كاد يغطى على الناحية العملية من

الحياة الروحية ، وبالغ فى التصوير الميتافيزيقى بقدر ما بالغ الصوفية فى تصوير سلوك النفس وأحوالها ، وما يصادفها فى طريق معراجها إلى الله . فهو رجل يستوحى عقله ومنطقه ، وهم قوم يستوحون قلوبهم ؛ وهو ينظر فى مرآة الوجود العام ، وهم ينظرون فى مرآة نفوسهم .

٦ – ولنشرح الآن كيفية معالجة ابن سينا للمسائل الخمس المذكورة مبتدئين بأقواله فى ماهية النفس . فالنفس الإنسانية جوهر روحى مغاير لجوهر البدن ، أو هى ما يشير إليه كل منا بقوله « أنا » إذ « الأنا » هو العنصر الدائم الجامع لجميع الإدراكات ، المغاير للبدن فى جملته ولأى جزء من أجزائه . النفس هى الإنسان على الحقيقة أو الإنسان بالذات ، والبدن قالب لها فاضت عليه وأحبته واتخذته آلة فى اكتساب العلوم والمعارف حتى تستكمل جوهرها به [١] .

والنفس الإنسانية حادثة تفيض على بدنها الخاص من العالم الروحى عند تهيؤ ذلك البدن لقبولها : أى عندما يستعد بمزاج خاص – وهو المزاج الإنسانى – لأن تتعلق به . ومصداق ذلك قوله تعالى «فإذا سويته ونفخت فيه من روحى» [٢] ، فإن التسوية ليست سوى حصول ذلك المزاج ، وليس الروح الالهى المنفوخ فى البدن سوى ذلك الجوهر الروحانى ، وليس النفخ سوى تعلق ذلك الجوهر الروحانى بالبدن عندما يهبط إليه من العالم العلوى :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع [٣]

ولكن ما معنى ذلك الهبوط ؟ هل يقتضى وجودا للنفس فى العالم العلوى ، سابقاً على اتصالها بالبدن ؟ أم مجرد تعبير مجازى عن ميلاد النفس فى البدن عندما يتهيأ مزاجه لقبولها ، على نحو ما تظهر الظاهرة المغناطيسية أو الكهربائية فى المادة إذا رتبت أجزاؤها ترتيباً معيناً ؟ أم النفس صورة للجسم الذى هو هيولاها كما ذهب إلى ذلك أرسطو ؟

الذى لاشك فيه هو أن ابن سينا لايذهب فى نظريته فى النفس مذهباً مادياً : فهى ليست عنده جسما ، ولا عرضاً جسمانياً ، ولا ظاهرة مادية تظهر فى

(١) راجع رسالة فى معرفة النفس وأحوالها ص ٦ – ٧ .
(٢) سورة الحجر آية ٢٩ .
(٣) مطلع القصيدة العينية لابن سينا .

البدن عند وجوده فى مزاج معين : وإنما هى جوهر روحانى مستقل عن البدن ، وهى شىء حادث لا وجود له قبل وجود البدن ، ومع ذلك هى شىء يفيض على البدن من العالم العقلى . لا تخلو نظرية ابن سينا من شىء من الغموض والاضطراب ، بل ومن التناقض . ومصدر هذا التناقض الذى يبدو جلياً عندما يحاول إثبات خلود النفس بعد مفارقتها للبدن ، بعد أن قال بحدوثها . أقول : مصدر هذا التناقض راجع إلى محاولته التوفيق بين الآراء الأرسطية والأفلاطونية فى النفس ، ثم استغلال هذا التوفيق لمصلحة الدين . فهو متردد أبداً بين قول أرسطو إن النفس صورة البدن أو كماله ، وقول أفلاطون إنها جوهر روحى مستقل عن البدن ، يحاول الجمع بين القولين عن طريق ما تحمله كلمة « الصورة » من معنى مثالى يسمح بالتوفيق بينها وبين فلسفة أفلاطون المثالية . ولكنه يقع فى التناقض (فى الظاهر على الأقل) عندما يقرر فى تعريفه للنفس بأنها جوهر مستقل بذاته ، فى نفس الوقت الذى يعتبرها فيه صورة للجسم من حيث اتصالها به[1] ، وفى قوله إن النفس حادثة لا وجود لها إلا عند وجود البدن ، فى الوقت الذى يقول فيه إنها غير قابلة للفناء ، لأنها منفصلة تمام الانفصال عن البدن الفانى .

غير أننا نستطيع أن نقول إن ابن سينا على الرغم من كل هذا كان أميل فى نظريته فى النفس إلى تغليب روحانية أفلاطون على مادية أرسطو ، وإلى مثالية الأول على واقعية الثانى . وقد يرتفع ذلك التناقض فى موقفه لو فهمنا أنه إنما يريد بحدوث النفس مجرد تعلقها بالبدن لا خلقها من العدم ، وهذا لا يتعارض مع وجودها على نحو ما فى عالم الصور الذى هو عالم العقل الفعال ، وجوداً سابقاً على وجود للبدن . وفى هذه الحالة نفسر قوله : « لا وجود للنفس إلا بوجود البدن » ، على معنى أنه لا وجود لها من حيث هى نفس جزئية معينة متشخصة ، مدبرة لبدن خاص ، إلا بوجود البدن الذى يتهيأ لقبولها .

فى هذه الحالة يمكن أن يقال إن النفوس قديمة من حيث ثبوتها فى العقل الفعال ، حادثة من حيث وجودها وظهورها فى العالم الخارجى ، كما ذهب إلى ذلك ابن عربى فى كلامه عن أعيان الموجودات حيث قال . . . « فينسب

---

(١) الشفاء ج ١ ص ٢٧٩ .

إليها القدم من حيث ثبوتها ، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها . كما نقول حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف ؛ ولا يلزم من حدوثه أنه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث »[1] .

نخلص من هذا كله إلى أن ابن سينا إنما أراد « بالحدوث » حدوث تعلق النفس بالبدن ، لا حدوث النفس ذاتهـا . أما قوله بخلودها ففي غاية الوضوح والقوة ؛ وهو قول أيده بالبراهين الفعلية ما وسعه التأييد ، لأن خلود النفس أساس لا غنى عنه لتفسير الأفكار الدينية المتصلة بالحياة الأخروية والثواب والعقاب وما إلى ذلك ؛ ولو أن لكل من هذه معنى خاصاً عنده يختلف عن المعنى المـألوف .

ليس الموت نهاية للحياة الإنسانية الحقيقية : أي ليس فناء للنفس الإنسانية الناطقة ، لأنها جوهر روحاني مستقل عن البدن ، بسيط في ماهيته . هي قبس من النور الإلهي ، وفيض من العالم العقلي ، فلا يجري عليها ما يجري على الموجودات الكائنة الفاسدة . وإنما الموت تفريق بين البدن الذي مآله الدثور ، والنفس التي مآلها الرجوع إلى العالم العلوي منعمة أو معذبة ، والاتصال بهذا العالم اتصالا أبدياً . ولذا لا يخاف الموت إلا من جهل حقيقته ، فظن أنه انحلال الذات الإنسانية وتلاشيها ودثورها[2] .

ولا يختلف ابن سينا عن الصوفية كثيراً فيما يقوله في روحانية النفس ونزوعها الدائم إلى الاتصال بعالمها العلوي أثناء إقامتها في عالم الأجساد ، ثم التخلص نهائياً من علاقات البدن والعودة إلى موطن النفس الأصلي ؛ فالجميع آخذون عن أفلاطون عن طريق الفلسفة الأفلاطونية الحديثة . ولكن ابن سينا يختلف عن الصوفية في تصوره للعالم الروحي ، وكيفية اتصال النفس الإنسانية به أثناء مقارنتها للبدن وبعد مفارقتها إياه .

٧ - اتصال النفس بالعالم العقلي .

هي نظرية تمتد خيوطها الرئيسية إلى مذهب ابن سينا الميتافيزيقي في طبيعة العالم الروحي كما قلنا ، ولكنها في صورتها النهائية نسيج كامل محكم من هذه

(١) فصوص الحكم نشرة المؤلف سنة ١٩٤٦ .
(٢) راجع رسالة في دفع الغم من الموت : الرسالة الرابعة طبعة ليدن .

الأفكار الميتافيزيقية ، ومما أضافه إليها من أفكار سيكولوجية وصوفية تظهر فيها براعته وعمقه وابتكاره. أما أساسها الميتافيزيقي فالفلسفة الأفلاطونية الحديثة مضافاً إليها بعض التصورات الأرسطية . وأما العناصر السيكولوجية والصوفية فهي التفاصيل التي أضفاها على هذه الفلسفة أثناء تحليله وتعليله لها ، وربطه كل ذلك في وحدة منطقية متماسكة .

يستغل ابن سينا فكرتي أرسطو في « الكمال » و « القوة والفعل » ويربطهما بفكرتين سيكولوجيتين صوفيتين هما فكرتا « العشق » و « الشوق » ليفسر بذلك كله صلة النفس الإنسانية بما يسميه العالم القدسي ، وحنينها الدائم للرجوع إليه . ويبدو من كلامه أن النفس منذ هبوطها إلى العالم المادي لا تنفصل في وقت من الأوقات عن العالم العلوي تمام الانفصال مهما شغلتها دواعي البدن ، بل ترتبط به نوعاً من الارتباط قوياً أو ضعيفاً .

ويبرهن ابن سينا على اتصال النفوس الإنسانية جميعها بالعالم العقلي بأن القوة النظرية في هذه النفوس لا تخرج إلى الفعل بذاتها ، بل بإنارة جوهر عقلي يطبع فيها من ذاته صور المعقولات فتصبح قوى عاقلة بالفعل ، كما تصبح معقولاتها معقولة بالفعل . وهذا الجوهر العقلي الذي يخرج النفوس الناطقة من القوة إلى الفعل هو العقل الفعال . ونسبته إلى أنفسنا التي هي بالقوة عقل ، وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات ، كنسبة الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية ، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية ؛ فإذا اتصل الشعاع بالمرئيات بالقوة عادت مرئيات بالفعل ، وعاد البصر رائياً بالفعل . فكذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تسيح على الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل ، وتجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل(١) .

فالعقل الفعال دائم الاتصال بالنفوس البشرية ، دائم الفيض عليها بصوره المعقولة ، ونسبته إلى النفوس أشبه شيء بنسبة « جهاز إصدار » إلى أجهزة استقبال : يستقبل كل منها ما يشبه الجهاز المصدر بحسب استعداده ومزاجه . وغاية النفوس العالية الشريفة الاتصال بالعقل الفعال على الوجه الأكمل ، وذلك

(١) النجاة ص ٣١٦ .

بأن تصبح عوالم معقولة صغيرة تنعكس عليها صورة العالم الأكبر ، ولا يتم لها ذلك إلا إذا حققت كمالها الذاتى الذى تسمح به طبيعتها . وهنا يربط ابن سينا فكرة « القوة والفعل » بفكرة « الكمال » الأرسطية ، فتظهر الناحية الأرسطية فى نظريته فى النفس ظهوراً بيناً .

٨ ـ لكل شىء فى الوجود كماله الخاص به ، لا فرق فى ذلك بين كائن عاقل وكائن غير عاقل . وغاية كل موجود أن يحصل ذلك الكمال لأن به تتحقق ماهيته . ولذا جبلت الكائنات جميعها على عشق كمالاتها الخاصة بها ، فهى أبداً مشتاقة إلى ذلك الكمال الذى هو خيرها الخاص ، لأن الشوق هو الطريق الموصل إلى تحصيل المفقود ، والباعث على تحقيق غير المحقق . على هذا جبلت الكائنات ، وقدر فيها كمالها تقديراً أزلياً .

ولا يفرق ابن سينا بين الموجودات فى طلبها الكمال الذاتى الذى يخصها إلا من ناحية أن عشق الكمال والشوق إليه إراديان فى الكائنات العاقلة، طبيعيان قسريان فى الكائنات غير العاقلة . ولكن العناية الإلهية شاملة للنوعين جميعاً ، والرحمة الإلهية ظاهرة فى منح كل نوع من الموجودات حظه من الكمال الوجودى[١] . والذى يعنينا من هذه النظرية هو ذلك الجزء الخاص بكمال النفس الإنسانية الناطقة ، لأنه المحور الذى يدور عليه تصوفه النظرى . يقول : « إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل مبتدئاً من مبدإ الكل إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيآتها وقواها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال المطلق ، ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً فى سلكه وصائراً من جوهره »[٢] . ويقول فى موضع آخر : « كمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال من بهائه

(١) راجع الاشارات طبعة ليدن النمط الثامن ص ٦ .
(٢) النجاة ص ٤٨١ :

الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على نحو ما هو عليه مجرداً عن الشعوب»[1]
أى أن كمال النفس الإنسانية ، والغاية التى تسعى بفطرتها إلى تحقيقها من وجودها هى أن تصير عالماً عقلياً صغيراً تنعكس على مرآته صورة العالم الأكبر ، وما فيه من جواهر روحانية ومادية ، فتصبح بذلك موازية للعالم الموجود كله ، وتشاهد الجمال المطلق والخير المطلق ، وتتحد بالعالم المعقول وتنتقش بمثاله ، وتنخرط فى سلكه ، وتصير من جوهره .

ولكن هذا هو بعينه ما يقوله ابن سينا فى كلامه عن الغاية من الفلسفة فهى عنده : « صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه (أى فى نفس الإنسان) وما عليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله ؛ لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالمـاً معقولا مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية[2]» .

بهذا تتلاقى الفلسفة عند ابن سينا بالتصوف ويتحدان فى الغاية . وهكذا حاول هذا الفيلسوف أن يجد مبرراً للفلسفة والتصوف فى جبلة النفس الإنسانية ذاتها ، لا فى عامل أو باعث خارجى . ذلك أن جوهر النفس الناطقة هو التعقل وإدراك الأشياء على حقيقتها ، وإدراك الأشياء على حقيقتها هو المعرفة الحقة . وبمقدار ما تعرف النفس من الحقيقة الوجودية يكون كمالها وقربها من العالم المعقول ومضاهاتها إياه . فالذى تسعى الفلسفة إلى تحقيقه هو بعينه الذى تطلبه النفس بفطرتها . وبهذا نخلص إلى النتيجة الأولى الهامة من نتائج فلسفة ابن سينا الصوفية وهى : أن الفلسفة هى الطريق الموصل إلى الاتصال بالعالم المعقول ؛ وهذا واضح كل الوضوح من قوله فى العبارة السابقة : « ومتحداً به (أى بالعالم المعقول) ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً فى سلكه ، وصائراً من جوهره » .

أما « السعادة القصوى» التى يقول إنها وليدة هذا الاتصال ، فسنعرض لها فى شىء من التفصيل فيما بعد .

---

(١) النمط الثامن من الاشارات ص ٥ .

(٢) رسالة فى أقسام الحكمة العقلية ، مجموعة رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، طبع بومباى سنة ١٣١٨ هـ ، ص ٤٧ .

٩ – العشق والشوق :

لابن سينا نظرية فى العشق هى حلقة الاتصال بين ميتافيزيقاه وتصوفه . وهو لا يقنع بالقول بأن النفوس العاقلة وحدها هى التى تتعشق الخير المحض الذى هو منبع الوجود وأصله . بل كل موجود – أيا ما كان حظه ودرجته من الوجود – نزاع بفطرته إلى تحصيل نصيبه من ذلك الخير : أو بعبارة أدق كل موجود نزاع إلى تحصيل نصيبه من الكمال الوجودى الذى له بحسب ماهيته : إذ كل موجود – عدا واجب الوجود – فيه نقص عارض من جهة ما ، وكمال موجود بالفعل ، فهو أبدا يسعى إلى تلافى ذلك النقص بتحصيل نوع من الكمالات الوجودية .

ولما كان الخير المطلق – أو الخير بذاته – هو الموجود الأعلى المنزه عن كل تدبير – وهو الله – كان الله الذى هو غاية الخيرية – هو فى الوقت نفسه غاية المعشوقية . فالخير على الإطلاق هو المعشوق على الإطلاق . غير أننا يجب أن نلاحظ أننا نطلق اسم الخير هنا بمعنى ميتافيزيقى لا أخلاقى : لأن الله منظور إليه من ناحية أنه مفيض الوجود على كل موجود ، والخير بمعناه الميتافيزيقى الأفلاطونى هو الوجود ، والشر هو العدم . ولكن الله أيضاً عاشق لذاته إذ هو خير محض ، مدرك لخيريته ، ومن يدرك الخير يعشقه بطبعه ، فهو العاشق على الإطلاق ، كما أنه المعشوق على الاطلاق .

وهو أيضاً الكمال المحض : إذ هو منزه عن جميع صفات النقص التى هى من خصائص الموجودات المدبرة . فوجوده بالفعل لا بالقوة ، وليس هنالك من كمال يمكن أن يتصف به ولا يتصف به بالفعل . وهو أيضاً الجمال المحض : إذ الكامل من كل وجه جميل من كل وجه .

ليس العشق السارى فى جميع الكائنات إذن غاية فى ذاته ، بل هو وسيلة للوصول إلى الخير المحض والكمال المحض أو الجمال المحض الذى هو الله ، وذلك بتحقيق الخيرات والكمالات والجمالات الجزئية فى ذواتها .

يستعرض ابن سينا مراتب الوجود بأسره ليظهر أثر العشق فى شوقها الدائم نحو الكمال[1] . فهيولى الأجسام يدفعها العشق الكامن فيها نحو النزوع إلى

(١) رسالة العشق طبع ليدن ص ١ – ٢١ .

الصورة فى حال فقدها ، وإلى الاحتفاظ بها فى حال وجودها ، لأن كل موجود ينفر بطبعه من العدم ، والهيولى فى ذاتها مقر العدم . وصورة الجسم كذلك يدفعها العشق إلى ملازمة الهيولى من ناحية ، وملازمة كمالاتها الخاصة فى حال حصولها ، وإلى الشوق إلى تلك الكمالات فى حال فقدها من ناحية أخرى . وفى الأعراض عشق غريزى كذلك للأجسام التى هى أعراض لها .

والعشق ظاهر فى كل ما يقوم به النبات والحيوان من تغذية ونمو ومحافظة على النوع وما إلى ذلك. وأظهر من هذا وذاك العشق فى الإنسان الذى تمثل فيه مراتب الوجود كلها : ففيه يظهر عشق العناصر البسيطة غير الحية ، وعشق النفس النباتية والحيوانية ، كما يظهر فيه عشق النفس الناطقة . ولا يرى ابن سينا حرجاً من تعشق الإنسان للصور المستملحة باعتبار عقلى — لا لأنها تحصل له لذة حيوانية ، بل لأنها صور أقرب فى تأثيرها إلى المؤثر الأول والمعشوق المحض ، ولأنها أشبه بالأمور العالية الشريفة . يقول : « ولذلك لا يكاد يوجد أحد من أهل الفطنة من الحكماء خالياً من شغل قلبه بصورة حسنة إنسانية »[1] .

١٠ — ويقرب ابن سينا كل القرب من المتصوفة — بل من أصحاب وحدة الوجود الصوفية — فى خاتمة فصول رسالة فى العشق ، وإن كان لا يزال تحت تأثير أرسطو فيما يقوله عن المعشوق الأول ، وتحت تأثير أفلوطين فيما يقوله عن فيض الكمالات على مختلف مراتب الوجود . أما قربه من الصوفية فظاهر فى كلامه عن تجلى « الخير المطلق » لعشاقه على قدر استعداداتهم : فإن الخير المطلق يفيض عنه الوجود على الأشياء فيضاناً ضرورياً لأنه جواد ، والجواد يعشق أن ينال منه ، ويأبى أن يحتفظ بما عنده لنفسه . وهذا عظيم الشبه بما فسر به الصوفية الحديث القدسى الذى يقول الله فيه : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » . أليس عشق الخير المطلق لأن ينال منه هو حب الله تعالى الظهور عن طريق الخلق ؟ ولكن ابن سينا لا يتكلم عن خلق وخالق ، بل يفضل أن يقول إن الصانع يهب الكمالات الوجودية للموجودات بنوع من أنواع التجلى .

---

(١) رسالة العشق ص ١٥ .

والمعشوق الأول الذى هو الخير المطلق يتجلى لعشاقه تجلياً دائماً هو نوع من الفيض الذى به يتحقق وجود المتجلى له . فإذا كان التجلى حقيقياً ، أى على أكمل وجه ، كان ذلك ما يسميه الصوفية بالاتحاد[1] . ولكنه ليس الاتحاد الذى يندمج فيه المتجلى والمتجلى له ، أو يصير هو هو ، إذ لا صيرورة تمت ، ولا هو الاتحاد الذى يفهمه أمثال ابن عربى من متصوفة وحدة الوجود ، أى الاتحاد بمعنى ظهور المتجلى فى صورة المتجلى له ، فإنهما متحدان على الحقيقة مختلفان بالاسم والاعتبار . وإنما هو اتحاد أشبه باتحاد الشمس مع الجسم الذى تم استعداده لقبول صفوتها فتمت بذلك إنارته . فالخير المطلق يتجلى بذاته لجميع الموجودات ، كما تتجلى الشمس بنورها لجميع الأجسام التى يقع عليها نورها : إما مباشرة أو بواسطة . ولا يقال إنه محتجب عن شىء إذ لا حجاب على الحقيقة ، وإنما الحجاب فى المحجوبين الذين بهم نقص أو ضعف أو قصور عن قبول ذلك التجلى الخيرى أو عدم معرفة به . أما الذى تم استعداده لقبول الخير المطلق ، وتمت معرفته به وإدراكه له – وهو الفيلسوف الصوفى – فتجلى الخير المطلق واضح له ، وهو بهذا المعنى متحد به – وإن كان ابن سينا لا يقر كلمة الاتحاد ويفضل كلمة الاتصال عليها .

إلا أنه كما يقال من أن الشمس هى منبع الضوء فى كل جسم مضىء ، ولكن الضوء لا يفيض منها مباشرة على كل جسم ، بل قد يكون ذلك بواسطة منابع أخرى للضوء تستمد نورها من نور الشمس ، كذلك يقال فى فيض الخير المطلق على الموجودات ، فإنه قد يكون مباشراً وقد يكون بوسائط . وهذا يترتب عليه وجود سلسلة من الفيوضات تتفاوت كمالا ونقصاً ، أو قوة وضعفاً .

هكذا تختلف الموجودات فى حظوظها من التجلى الإلهى ، وتختلف النفوس البشرية تبعاً لاختلاف هذه الحظوظ فى قربها (اتصالها) أو بعدها من الله . ولعل أهم ما تمتاز به الكائنات العاقلة التى منها النفوس الإنسانية الناطقة هو أنها لا تقبل التجلى الإلهى فحسب ، بل تدركه وتتشبه بصاحبه . وفى هذا الإدراك والتشبه تقوية لمعنى اتصالها به وقربها منه .

---

(١) رسالة العشق ص ٢٢ .

على هذا النحو يتصور ابن سينا النفوس البشرية من حيث اتصالها بالله . فهي إذا صفت وتخلصت من علاقات البدن نالت من الله منزلة القرب ، فكانت له عاقلة ، وإياه عاشقة ، وبه متشبهة على قدر طاقتها ، وأدركته إدراكاً يكاد يشغلها عما عداه . وهذا هو مقام الاتصال الصوفي منظوراً إليه من وجه ؛ كما أن تحقق هذه النفوس بكمالها الوجودي الفائض عليها من الله ، هو مقام الاتصال الصوفي أيضاً منظوراً إليه من وجه آخر . أعني أن الاتصال الصوفي عند ابن سينا له وجهان . كلاهما ميتافيزيقي قضى به النظر العقلي في طبيعة العالم المعقول ، وصلة الإنسان بهذا العالم .

الواصلون ومراحل سيرهم

١١ — ظهر مما تقدم أن ابن سينا لا يشارك الصوفية في زعمهم أن الزهد والمجاهدة ودوام الرياضة والانقطاع إلى العبادة هي الوسيلة لتصفية النفس وتهيئتها للاتصال بالعالم الروحي ؛ وأن الطريق عنده هو التأمل والنظر والمعرفة الشاملة لحقائق الموجودات أعلاها وأسفلها ؛ أو أنه هو الفلسفة بأدق معانيها . ولكنه يأبى إلا أن يستعمل اصطلاحات الصوفية فيتكلم عن العارف والعابد والمريد ، وعن الرياضة والعبادة والتجلي وما إلى ذلك . ثم ينحو في تعريف كل ذلك وتفسيره النحو النظري الذي يتمشى مع روح فلسفته العامة .

وهو لا يجهر بالقول بأن الواصلين إلى حضرة القدس هم الفلاسفة أصحاب النظر والعقل والتأمل والمعرفة — وهي أدوات لا غنى عنها في تحقيق « الاتصال » الذي يتحدث عنه — وإنما يسمى الواصلين « بالعارفين » : ذلك الاصطلاح الذي له مدلول خاص في عرف الصوفية يكاد يناقض تمام المناقضة مدلوله عند ابن سينا . العارف عنده « هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره » . في حين أن العارف عند الصوفية هو المنصرف بقلبه إلى الله انصرافاً يفنيه عن نفسه ويبقيه بربه . وفرق كبير بين الانصراف بالفكر والانصراف بالقلب : فإن الانصراف بالفكر تأمل ونظر ، والانصراف بالقلب شهود وحضور . والانصراف بالفكر يؤدي إلى معرفة الاسم ، والانصراف بالقلب يؤدي إلى معرفة المسمى . العارف عند ابن سينا هو الفيلسوف المنطق ،

والمنطق لا يتجاوز المتناهى ، والفلسفة ترى الشىء ونقيضه . والعقل لا يتصور الله لأن الله لا يمكن تصوره . أما العارف عند الصوفية فهو الذى يتجلى نور الحق فى قلبه فيشاهده شهوداً يحصل له فيه الإدراك والاتصال معاً . هو فى حال أدنى إلى العشق والهيام فى محبوبه . وتمام الهيام فى المحبوب هو تمام معرفته والالتذاذ به . المعرفة الصوفية الحقة إذن هى الوصلة الروحية بين العبد وربه فى حال وجده الصوفى ، ويظهر فيها عنصرا الإرادة والوجدان — لأن مركزها القلب — لا عنصر التفكير الذى مركزه العقل .

يلخص القشيرى رأى الصوفية فى المعرفة حيث يقول : « وعند هؤلاء القوم (الصوفية) المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى فى معاملاته ، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله ، وصدق الله تعالى فى جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره (غير الله) ، فإذا صار من الخلق أجنبياً ، ومن آفات نفسه بريا ، ومن المساكنات والملاحظات نقياً ، ودام فى السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق فى كل لحظة إليه رجوعه ، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره ، فيما يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفاً ، وتسمى حالته معرفة . وفى الجملة فبمقدار أجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه عز وجل[1] » . وكثير من التعريفات التى يوردها القشيرى للعارف والمعرفة تعبر عن هذا المعنى ، وهى تشترط فى جملتها صحة المعاملة مع الله والصدق فيها . وتظهر هذه المعاملة بوجه أخص فيما يقوم به الصوفى من ضروب الزهد والعبادة بمعناهما المألوف . أما ابن سينا فيذكر الزهد والعبادة على أنهما من مراحل الطريق فى الوصول إلى الله . ولكنه ينكر أن زهد العارف وعبادته نوع من المعاملة ، لأنه يفهم من المعاملة معنى المعاوضة والجزاء ، وكأنه يتهم الصوفية فى أن زهدهم وعبادتهم من هذا النوع . يقول : « الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ، وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق ،

(١) الرسالة القشيرية ص ١٤١ .

وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الآخرة هى الأجر والثواب ، وعند العارف رياضة ما لهمته ولقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جانب الحق ، فتصير مسالمة للسر الباطن ؛ وحينما يستجلى الحق لا تنازعه . فيخلص السر إلى الشروق الساطع[1] » .

١٢ — فالزهد والعبادة عند العارف — كما يتصوره ابن سينا — نظريان لا عمليان . الزهد حالة من حالات النفس ؛ أو موقف خاص لها إزاء كل ما هو « سوى الله » ، وهو التوجه التام نحو الحق ، وتفريغ القلب من كل ما يشغله عنه ؛ وليس نظاماً عملياً ، أو أسلوباً من أساليب الحياة قوامه المجاهدة والرياضة والحرمان . أما العبادة فلا تختلف كثيراً عن الزهد بالمعنى الذى شرحناه : فهى بدورها نوع من الرياضة العقلية ، وتطويع لقوى النفس المتوهمة والمتخيلة لكى تدرك من الحق ما يليق بمقامه الأقدس . وليس أدل على أن ابن سينا ينظر إلى العبادات هذه النظرة النظرية من قوله : « إن الصلاة عمل من أعمال النفس الناطقة وحدها : فإن جوهر النفس الناطقة العلم والإدراك ؛ ويلزم عن العلم بصفات الله وأفعاله وآثاره التذكر والتعبد والتضرع ، فإن الإنسان إذا عرف ربه بفكره وأدرك عينه بعقله فى علمه ، وأبصر لطفه بذهنه فى نطقه (تفكيره) يتأمل حقيقة الخلق فيرى تمام الحق »[2] . أى أن أساس الصلاة التفكير والتعقل والإدراك ، وكلها من أعمال النفس الناطقة التى تتوق بفطرتها إلى التشبه بالعقول المفارقة ، وليست مجموعة من الأقوال والأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم كما يقول الفقهاء ، ولا هى هذه الرسوم مع ضرب من المفاجأة القلبية بين العبد وربه كما يقول الصوفية . « هى التعبد للعلة الأولى والمعبود الأعظم الأعلى ؛ والتعبد عرفان واجب الوجود . . . هى معرفة وحدانية الله وتنزيه ذاته وتقديس صفاته[3] » . هى تأمل عقلى بحت ونظر صرف فى طبيعة الكون وماهية واجب الوجود ، أو بعبارة أدق هى الفلسفة الإلهية كما يفهمها ابن سينا .

---

(١) النمط التاسع من الاشارات طبع ليدن ص ٢١ .
(٢) ماهية الصلاة ص ٣٣ طبعة ليدن .
(٣) ماهية الصلاة ص ٣٥ طبعة ليدن .

أما العبادة التى تجرى على الجوارح ، وتظهر فيها الأقوال والأفعال ، فهى العبادة الظاهرة : وهى عبادة البدن وعبادة العوام والعبادة المكلف بها من قبل الشرع . وقد كلف الشارع بها لأنه أراد أن يكون لها أعداد معلومة وأوقات وهيآت ؛ ولأنه علم أن جميع الناس لايرتقون مدارج العقل ، فلابد لهم من سياسة ورياضة بدنية تكليفية تخلف أهواءهم الطبيعية ، وتكلفهم بالصلاة[1] . أما الصلاة الباطنة فلم يكلف الشارع بها لأن النفس الناطقة تلزم بها نفسها إلزاماً ، ومن تحصيل الحاصل أن يكلف الإنسان أمراً تقضى به طبيعة عقله .

ولا يتوجه الإنسان بصلاته الظاهرة إلى الإله الحق ، لأنها تضرع واشتياق وحنين من الجسم الإنسانى إلى فلك القمر المتصرف بعقله الفعال فى عالمنا هذا – أعنى عالم الكون والفساد – فإلى هذا العقل يتضرع المصلى بالصلاة الظاهرة «ليفيض عليه بجوده وينجيه من عذاب وجوده ويخلصه من آلام بدنه ويوصله إلى منتهى أمله »[2] أما الصلاة الباطنة فيتوجه بها المصلى إلى الواحد الحق رب العقل الفعال ، بل رب الأرباب كلها . هى تضرع النفس الناطقة إلى ربها أن يكمل وجودها بمشاهدته ويتم عليها السعادة بمعرفته . والأمر العقلى والفيض القدسى ينزل من سماء القضاء إلى خير النفس الناطقة بهذه الصلاة[3] . بل إن ابن سينا يذهب إلى أبعد من هذا فيرى أن هذا النوع من الصلاة يكشف للنفس الإنسانية – من غير التجاء إلى تكليف شرعى – عن الفواحش التى ينبغى على الإنسان تركها ، لأن فيها ترتقى النفس المدارج العقلية وتطلع على المضنونات الأزلية . ويقول إلى هذا أشار عز وجل بقوله : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر »[4]

الصلاة الحقيقية هى تشبه بالملأ الأعلى ، والملائكة ليس لهم قول ولا لفظ ، بل لهم النطق وهو إدراك بلا حس وتفهم بلا قول[5] . أما الصلاة ذات الأقوال والأفعال فهى صلاة الغافلين : كلفوا بها خمس مرات كل يوم ليذكروا بواجبهم نحو ربهم .

---

(١) راجع ماهية الصلاة ص ٣٦ .
(٢) رسالة ماهية الصلاة ص ٤١ .
(٣) رسالة ماهية الصلاة ص ٣٩ .
(٤) رسالة ماهية الصلاة ص ٣٩ .
(٥) رسالة ماهية الصلاة ص ٣٣ .

١٣ — ويأبى ابن سينا إلا أن يستعمل اصطلاحات الصوفية فى وصف ما هو فى الواقع فلسفى نظرى وبعيد عن روح التصوف البحت، فهو يقول إن الصلاة بمعناها الحقيقى مناجاة بين العبد وربه . ولا يمكن أن تكون هذه المناجاة عنده سوى مشاهدة الحق مشاهدة عقلية عن طريق اتصال النفس الناطقة بالعالم المعقول . فالجسم لا يناجى الله ولا يجالسه لأن الله لا يرى ولا يشار إليه وغير المرئى غائب عن الرائى ، ومناجاة الغائب محال . فمناجاة الحق عن طريق الحواس محال ، كذلك مناجاته عن طريق المظنونات والمتخيلات . فلم يبق إلا أن تناجيه النفوس الناطقة المجردة الخالية عن حدوث الزمان وجهات المكان . هذه هى التى تشاهد الحق مشاهدة عقلية ، وتبصره ببصيرة ربانية(١) . ولكن أية مناجاة هذه التى تقع بين النفس الناطقة التى لاتدرك إلا المعانى المجردة ، وبين الله الذى تصوره تحليل ابن سينا معنى من هذه المعانى المجردة ؟ أليس الأجدر به أن يسميها إدراكاً أو شهوداً عقلياً بدلا من مناجاة ؟

أما الصوفية فللمناجاة عندهم معنى آخر . يرى الصوفى الله فى كل شىء، ويراه فى قلبه بوجه خاص : فإن قلب الصوفى هو المرآة التى تنطبع عليها صورة الحق ، وهو الشىء الذى وسع الحق حيث ضاقت عنه السموات والأرض . يقول الحديث القدسى الذى يرويه الصوفية : « ما وسعنى أرضى ولا سمائى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » فالصوفى يناجى صورة محبوبه التى يطالعها فى كل شىء ، ويطالعها فى نفسه أكمل ما تكون وأصفى ما تكون ، ولا يتحرج عن القول بأنه يتكلم مع الحق ويسمع نداء الحق ويرى الحق ، بل وأن يقول فى حال اتحاده « أنا الحق » : ذلك أنه فى حال فنائه عن نفسه يرى الحق فى كل شىء ، ويرى نفسه منفذاً لإرادة الحق فى كل شىء .

فمناجاة الصوفى للحق استغراق فى الحق ، وفناء لشخصه من حيث هو محب فى الذات الإلهية من حيث هى محبوبة . يقول الحديث القدسى : « لايزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى عليها ... ألخ » .

---

(١) رسالة ماهية الصلاة ص ٣٨ .

والصوفى من ناحية أخرى لا يتحرج من أن يتصور الله على نحو ما فى صلاته ، ويناجيه على نحو ما يتصوره ، تمشياً مع الحديث القائل : « اعبد الله كأنك تراه ». ذلك مقام الإحسان الذى يختلف عن مجرد العبادة وعن مجرد الإيمان، فالإيمان أن تعتقد بوحدانيته تعالى ، وتقر بذلك قولا وقلباً ، والعبادة أن تتحقق بصفات العبد المحض وتدرك افتقارك إلى الرب ، والإحسان أن تشهده تعالى على نحو ما فى قلبك وقبلتك .

بل إن الصلاة فى نظر ابن عربى مناجاة منقسمة بين الله والعبد ، كما ورد فى الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال : « قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين يقول العبد باسم الله الرحمن الرحيم ، يقول الله ذكرنى عبدى ؛ يقول العبد الحمد لله رب العالمين ، يقول الله حمدنى عبدى ؛ يقول العبد الرحمن الرحيم ، يقول الله أثنى على عبدى ؛ يقول العبد مالك يوم الدين ، يقول الله مجدنى عبدى ، فوض إلى عبدى . فهذا النصف كله خالص لله تعالى . ثم يقول العبد إياك نعبد وإياك نستعين ، يقول الله هذه بينى وبين عبدى ولعبدى ما سأل . . . يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، يقول الله فهؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل . فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الأول له تعالى[1] » .

الصلاة عند الصوفية إذن مناجاة روحية ، ومجالسة وحديث مع الحق تعالى ، وشهود له فى عين القلب وسماع لصوت الحق فى كل مكان ، وهى فوق هذا كله تأمل واستيلاء للمحبوب على قلب المحب بحيث لا يرى ولا يسمع سواه كما قال بعضهم :

إذا ما تجلى لى فكلى نواظـــــر وإن هو ناجانى فكلى مسامع

أى أن أكمل أنواع ما كان فيها حضور تام للعبد مع ربه ، وحصلت له فيها الرؤية والسمع ، فكان صاحبها ممن « ألقى السمع وهو شهيد » . وإن لم يظفر المصلى برؤية الحق بعين بصيرته ، فلا أقل من أن يحاول أن يتمثله فى قبلته على

(١) راجع فصوص الحكم ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .

نحو ما عند مناجاته . ومن لم يظفر برؤية الحق فى صلاته ولم يبلغ الغاية منها ولا كانت له قرة عين كما قال عليه السلام : « وجعلت قرة عينى فى الصلاة » .

١٤ — وكذلك يفسر ابن سينا « الرياضة » تفسيراً عقلياً فلسفياً يبعدها عن المعنى العملى الذى يفهمه الصوفية منها . فهى عنده إعداد النفس الناطقة للاتصال بعالمها العلوى بإبلاغها درجة من الصفاء تستطيع بها ذلك الاتصال، وليست نظاماً من الزهد والتقشف والمحاسبة والمراقبة والحرمان وما إلى ذلك مما يعده الصوفية وسائل لتطهير النفس والصعود بها إلى أعلى درجات الروحانية . تنحصر الرياضة عنده فى تطويع النفس الحيوانية وإخضاعها هى وقواها للنفس الناطقة عن طريق التأمل والنظر والفكر، بحيث ترتفع أعمال النفس الحيوانية إلى مستوى عقلى شريف، فإذا قام بها العارف لا يقصد منها لذة بهيمية، بل يقصد ما يتحقق منها من معنى شريف أو فكرة تدركها النفس الناطقة فيها . فهو إن أكل أو شرب أو خالط النساء لا يفعل ذلك إشباعاً لشهوتى الفم والفرج — فإن ذلك من شأن النفس الحيوانية — وإنما يأكل ويشرب ويخالط النساء إبقاء على البدن الذى هو أداة النفس الناطقة، ومحافظة على الحياة ، عليه أن يحب ذلك كله بضرب نطق وباعتبار العقل »[1] .

هذه وظيفة من وظائف الرياضة النفسية عند ابن سينا أو ثمرة من ثمراتها، وهى مراعاة الجانب الفعلى أو النطقى فى أعمال النفس الحيوانية ، أو كما يمكن أن يقال : مراعاة الغايات البعيدة فى الأفعال الطبيعية التى تصحبها لذة حسية . وهنالك وظيفة ثانية للرياضة النفسية وهى تحويل التخيلات والتوهمات الإنسانية إلى تخيلات وتوهمات مناسبة للأمور القدسية ، وصرفها عن التخيلات والتوهمات المناسبة للأمور السفلى . فبالرياضة مثلا يرتفع تصور العارف عن كل تخيل أو توهم يجعل من الذات الإلهية جسما أو شيئاً جسمانياً ، أو يصفها بأية صفة من صفات المحدثات على الإطلاق .

ووظيفة ثالثة هى تحصيل الاستعداد فى القلب (أو السر) بتهيئته لأن تتمثل فيه الصور العقلية فى يسر وسرعة ، ولأن ينفعل عن الأمور الإلهية .

---

(١) راجع رسالة فى العشق طبعة ليدن ص ١٥ .

أما الوظيفة الأولى فيعين عليها الزهد ، وأما الثانية فيعين عليها « العبادة » التي هي في جوهرها تفكير محض وتعقل صرف ، كما يعين عليها الألحان وكلام الوعاظ . وأما الثالثة فيعين عليها استدامة النظر والتأمل في أوقات لا تكون فيها الأمور البدنية شاغلة عن الإدراك العقلي ، كما يعين عليها العشق العفيف الذي من شأنه أن يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل البدنية(١) .

من هذا يتبين أن « الرياضة » التي يتحدث عنها ابن سينا « نظام عقلي » الغرض منه تحرير النفس الناطقة وتمكينها من القيام بوظيفتها، وهي التعقل المحض، أو إدراك الصور العقلية المجردة ، وتهيئتها بذلك للاتصال بما يسميه عالم « القدس » وهو العالم العقلي . بعبارة أخرى ، الرياضة في نظره هي أسلوب الفيلسوف في حياته . والوصول بنفسه إلى المستوى العقلي اللائق بها .

١٥ — والغريب في الأمر أن ابن سينا على الرغم من وصفه للرياضة النفسية ذلك الوصف العقلي الصرف الذي يختلف اختلافاً جوهرياً عن وصف الصوفية لرياضتهم ؛ يقترب أكثر ما يكون من الصوفية عند الكلام عن نتائج الرياضة وثمراتها ، أو هو على الأقل يقترب منهم في ظاهر القول : أما أنه بالفعل جرب وأحس بتلك الثمرات فهذا ما لا سبيل إلى القطع به إيجاباً أو سلباً . فإن كان ما يقوله صادراً عن خبرة وإحساس ومعالجة فعلية لحال الاتصال بالعالم الروحي لا عن مجرد محاكاة أو نقل ، كان دليلا على أن الطريق الصوفي ليس وحده الذي يؤدي إلى الإشراق والمعرفة والاتصال ، بل وإلى الوجد والفناء في الله ، فإن طريق التأمل والنظر الفلسفي في زعم ابن سينا طريق آخر يؤدي إلى النتائج نفسها ، وإن كان غير طريق الصوفية . هل أقحم ابن سينا تلك المعاني الصوفية إقحاماً في مذهبه العقلي الجاف وجاري الصوفية في اصطلاحاتهم ووصف أحوالهم فكان موقفه من كل ذلك موقف الناقل أو الواصف ؟ أم خبر الأمر في نفسه فوصفه ذلك الوصف الرائع الدقيق الذي يعز على غير الخبيرين الإتيان به ؟ ربما خدع ابن سينا نفسه فظن أن الفلسفة والتصوف ههنا يلتقيان ؛ ربما

(١) الاشارات طبعة ليدن النمط التاسع ص ٤ ١ وما بعدها .

ظن أن فى الإمكان التوفيق بينهما فى النتائج على الرغم من اختلافهما فى الأساليب فأعمل عبقريته التحليلية فى تفسير الظواهر الصوفية على أساس فلسفى. وبما كان هذا أدنى إلى الصواب وأبعد من التناقض، إذا نظرنا إلى اتجاهه الفلسفى العام.

١٦ – يقول: إن أول درجات العارفين «الإرادة» وهى الرغبة الملحة فى اعتلاق العروة الوثقى وتحرك السر إلى القدس لينال من روح الاتصال. وثانى الدرجات هى «الرياضة». وبعد الإرادة والرياضة يحصل «الإشراق» ثم يأخذ بعد ذلك فى شرح الإشراق ويصف أطواره وأحواله فيقول:

يكون الإشراق فى أول أمره خلسات من نور الحق لذيذة كأنها بروق تومض ثم تخمد، وهو الذى يسميه الصوفية أوقاتاً. ولكن السالك إذا أمعن فى الارتياض تكثر عليه هذه الغواشى إلى حد أنها تأتيه فى غير الارتياض، فكلما لمح شيئاً عاج عنه إلى جانب القدس يتذكر من أمره أمراً فيكاد يرى الحق فى كل شىء[1] ذلك أن التعلق بجناب القدس يصبح ملكة للعارف فيحصل الاتصال بين نفسه الناطقة والعالم العقلى فى حالة الارتياض وغيرها.

ولقول ابن سينا «فيكاد (أى العارف) يرى الحق فى كل شىء» مغزى هام قد يقربه من أصحاب القول بوحدة الشهود، ولكنه يبعده كل البعد عن نظرية أصحاب وحدة الوجود. أى أن العارف عنده أشبه شىء بالصوفى الذى فنى عن نفسه فى حال وجده، واستولى عليه حبه لمحبوبه فغاب عن كل شىء سواه، وأصبح لا يرى إلا وجه ذلك المحبوب يطالعه فى كل صورة من صور الوجود. غير أن ذلك يحصل للعارف السينوى باستغراق عقلى لا وجدانى، فإن ذلك العارف يتعقل ويتأمل ويتدبر فيرى المعقول فى المحسوس، ويرد كل ما هو مادى وضيع إلى ما هو معقول شريف: فإذا لمح شيئاً من عالم الظاهر أو العالم المادى تذكر نسبة ما شريفة تربطه بالعالم العقلى. ولما كان العالم العقلى هو عالم القدس والعالم الإلهى قال ابن سينا، إن العارف يكاد يرى الحق فى كل شىء، ولم يقل إنه بالفعل يرى الحق فى كل شىء، أو أن الحق هو بالفعل كل شىء. بعبارة أخرى يرى العارف السينوى ناحية إلهية فى كل شىء، أو يرى فى عالم الصور المادية

(١) الاشارات النمط التاسع ص ١٦.

صورة للعالم العقلى المثالى ، وذلك فى حال صفاء النفس الناطقة واتصالها بالعالم المعقول .

ولاشك أن هاهنا نوعاً من استغراق المتناهى فى اللامتناهى ، واتصالا بين النفس الإنسانية الجزئية وعالم آخر ، سمه العالم الإلهى أو العقلى ، أو ماشئت من الأسماء . يقول ابن سينا فى وصف حالة الوصول أو النيل : « وفيها يصبح سره (أى سر العارف) مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق ؛ ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ؛ وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه ، وكان بعد متردداً . ولكنه قد يغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ؛ فإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لامن حيث هى بزينتها وهناك يحق الوصول »[1] .

هذا وصف لاستغراق النفس الانسانية فى العالم العقلى الذى تغيب فيه عن ذاتها لما يغلب عليها من ملاحظة جناب القدس فى كل شىء ؛ وهو استغراق عقلى يجب أن نميز بينه وبين الفناء الصوفى ، كما يجب أن نفرق بين الاتصال الذى يتحدث عنه ابن سينا والاتحاد الصوفى الذى ينكره ويبرهن على استحالته .

١٧ — ولكن ابن سينا يقترب كثيراً من الصوفية عندما يفرق بين الإدراك والمشاهدة ، وبين الحق (الله) من حيث هو مدرك ، والحق من حيث هو عشيق ، فيقول فى شرح جملة من كتاب أثولوجيا . . . « لكن الإدراك شىء ، والمشاهدة الحقة شىء ؛ والمشاهدة الحقة تالية للإدراك إذا صرفت الهمة للواحد الحق وقطعت عن كل خالج وعائق به ينظر إليه[2] . . . النفس الزكية . . . الواصلة إلى العشيق الذى هو بذاته عشيق ، لا من حيث هو مدرك فقط ومعقول بل من حيث هو عشيق فى جوهره . ولما كان الإدراك قد تحجب عنه الشواغل فكيف المشاهدة الحقة ؟ وأقول إن هذا الامر لاينبئك عنه إلا التجربة وليس مما يعقل بالقياس[3] .

---

(١) الاشارات النمط التاسع ص ١٧ .

(٢) العائق الذى به ينظر الى الله تعالى هو الفكر » » : وهو بصدد شرح الجملة الواردة فى أثولوجيا التى تقول «حجبت الفكرة عن ذلك النور والبهاء » .

(٣) تفسير ابن سينا على أثولوجيا من كتابه الأنصاف . فصول نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه أرسطو عند العرب ص ٤٤ .

فى هذه الفقرة لاشك تجاوز لميدان الفلسفة إلى ميدان التصوف ، لأنها تقرر أن الإدراك وحده – وهو أقصى ما يطمع فيه الفيلسوف – ليس بكاف فى الاتصال بالحق ، بل يجب أن يعقبه المشاهدة التى هى مطمح أنظار الصوفية. هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، تقرر الفقرة أن الحق الذى يتم الاتصال به ليس هو الحق المعقول الذى هو إله الفلاسفة ، بل الحق الذى هو عشيق (أو معشوق) فى جوهره ؛ والحق المعشوق فى جوهره هو « إله الصوفية » غير أننا يجب ألا ننسى أن ابن سينا يشرح هنا نصاً من نصوص كتاب « أثولوجيا » قد يسمح بمثل هذه المعانى الصوفية ، ولا يقرر فلسفته الخاصة التى نجدها فى كتبه هو ، ولكن عدم اعتراضه على النص الذى يشرحه ، يمكن أن يتخذ دليلا على اقتناعه بالنزعة الصوفية الظاهرة فيه .

ثم هو يقرب من الصوفية مرة أخرى فى وصفه لأطوار المعرفة ودرجات الوصول إلى الله حيث يقول :

« العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ؛ ممعن فى جمع ، هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ، منته إلى الواحد ، ثم وقوف . من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى ؛ ومن وجد العرفان كأنه لا يجده ، بل يجد المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول . وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فإنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال . ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر »[1] .

يقول إن المعرفة الحقة تبدأ بالزهد الذى يتلخص فى « التفريق والنفض والترك والرفض » أى فى إبعاد النفس عن كل ما سوى الحق ، ونفض غبار الشهوات واللذات ، وتخلية القلب عن كل هذا وإهماله فى غير مبالاة ، وهذه كلها أحوال سالبة تسمى بلسان الحكمة « رياضة » وبلسان التصوف « تخلية » ، ويقابلها صفات التحلية (بالحاء) ، وهى تخلق المريد الصادق بأخلاق الحق

(١) الإشارات : النمط التاسع ص ١٨ – ١٩ .

تعالى ؛ أو كما يقول ابن سينا « الإمعان فى جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة الصادقة » . أما قوله « منته إلى الواحد ثم وقوف » فالمراد به أن المريد إذا انتهى إلى مقام الوحدة فإنه لا يبقى مجال لواصف وموصوف ، وسالك ومسلوك إليه ، وعارف ومعروف . وهذا هو آخر مراحل الطريق الذى يتمحى فيه الفرق بين « الأنا » و« الأنت » ، أو بين الذات المدركة والموضوع المدرك . وما دون ذلك مقام الاثنينية حيث يشعر المريد بذاته من حيث هى عارفة ؛ وبالحق من حيث معروف ، ولذلك قال : « من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى » ، أى من كان همه المعرفة لذات المعرفة وقع فى الاثنينية . أما « من وجد العرفان كأنه لايجده » ، أى من فنى عن معرفته بربه فلم يعد يشغل نفسه بها ، « بل يجد المعروف به (أى بالعرفان) فقد خاض لجة الوصول » . ولهذا « الوصول » — أو الاستغراق فى عالم المعقولات — درجات ، كما أن للطريق الموصل إليه درجات . والثانية هى درجات السلوك إلى الحق فى حين أن الأولى هى درجات السلوك فى الحق ؛ وهى درجات لا يستطيع السالك لها وصفاً لأن الألفاظ لا تفى بالتعبير عن معانيها ، ولا يكشف عن معانيها سوى « الخيال » كما يقول ابن سينا نفسه : ذلك لأن العارفين إذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس قد يتراءى فى خيالاتهم أمور تحاكى ما يشاهدونه وإن كانت المحاكاة بعيدة جداً[1] .

١٨ — نتائج الاتصـــال

النفس « الواصلة » إلى الله هى النفس التى بلغت من الصفاء عن طريق النظر العقلى والتأمل والتجريد مبلغاً تصير به عالمـــاً عقلياً صغيراً فى محاذاة العالم العقلى الكبير ، وتكون لهذا العالم بمثابة المرآة المجلوة ينعكس عليها كل ما هو متنقش فيه . ولهذا الاتصال نتيجتان : الأولى الإشراق ، والثانية الغبطة العظمى أو السعادة القصوى التى هى جنة الواصلين فى نظر السالكين إلى الحق عن هذا الطريق .

وفى « الإشراق » تتجلى حقائق الوجود كما هى فى ذاتها ، وتنكشف الأمور المغيبة ، فتتم المعرفة بالأشياء حاضرها ومستقبلها ؛ وبه تزداد روحانية

(١) راجع شرح الطوسى على الاشارات ج ٢ ص ١٢١ .

النفس وتنشط قواها إلى مدى قد تأتى فيه بالأمور الخارقة التى لا يقوى عليها غيرها .

يتناول ابن سينا فى هذا المقام بحث طائفة من المسائل الرئيسية فى الدين كمسألة الوحى والإلهام والنبوة والمعجزات ، ويشرحها شرحاً علمياً دقيقاً ملتمساً لها أسساً من نظرياته الطبيعية والنفسية تارة ومن نظرياته الميتافيزيقية تارة أخرى . ولكنه متردد — كعادته فى جميع كتاباته الصوفية — بين أساليب الفلاسفة وأساليب الصوفية ، يحاول ما استطاع أن يخضع الثانية للأولى ويفسرها فى ضوئها .

حاول مثلا أن يفسر بعض خوارق العارفين مثل إمساكهم عن الطعام مدة طويلة ، وقدرتهم على التصرف فى الأشياء وإتيانهم أفعالا وحركات تخرج عن وسع غيرهم ، فالتمس لذلك أسباباً من صميم مذهبه الطبيعى النفسى مقنعة إلى حد كبير . ولما واجهته مشكلة الإخبار بالمغيبات حاول أن يفسرها أيضاً تفسيراً طبيعياً ولكن لم يحالفه مثل ذلك النجاح (١) ؛ أو على الأقل جاء كلامه فرضياً نظرياً بحتاً غير مستند إلى شىء من الواقع الذى هو عماد العلم الطبيعى . وغريب حقاً أن يحاول إنسان تفسير الظواهر الخارقة لمجرى الطبيعة على أساس طبيعى ، اللهم إلا إذا قصد بالخارق لمجرى الطبيعة شيئاً خارقاً لمجرى العادة ، ولكنه فى الوقت نفسه خاضع لقوانين الطبيعة العامة ، ولكن هذا معنى إن قبله الفلاسفة والعلماء الماديون ، فإنه لا يقبله غيرهم ممن يفسرون المعجزات وخوارق العادات تفسيراً يخرجها عن الطور الطبيعى .

١٩ — وقد اتخذ ابن سينا ، كما اتخذ الغزالى من بعده من « الأحلام » منفذاً ينفذ منه إلى قلب مشكلة الإخبار بالمغيبات بما فى ذلك النبوءة (٢) . فقد صدر الرجلان عن مقدمات مشتركة ، واتفقا اتفاقاً عجيباً فى المقارنة بين حال النائم وحال النبى عندما يوحى إليه والولى عندما يلهم ، ولكنهما اختلفا اختلافاً جوهرياً فيما انتهيا إليه من نتائج .

فالقضية الأولى التى صدرا عنها هى أن التسامع والتجربة متطابقان على أن النفس الإنسانية تدرك الغيب فى حالة النوم ؛ فلا مانع إذن من أن تدركه

---

(١) راجع الإشارات : النمط العاشر طبعة ليدن ص ٢٠٤ وما بعدها .

(٢) راجع « المنقذ من الضلال » فى الفصل المعقود فى «حقيقة النبوة» ص ٣٢ وما بعدها .

فى حالة اليقظة ؛ وإن كان ثمة مانع فهو من النوع الذى يمكن إزالته . وحالة النوم – كما يقول الغزالى – « أنموذج من خاصية النبوة » ؛ فإن كثيرين من غير الأنبياء جربوا ذلك عندما رأوا أحلاماً أثبت المستقبل صدقها ، كما جربه الأنبياء فى رؤيتهم الصادقة ، والرؤية الصادقة جزء من أربعين جزءاً من النبوة .

أما كيف يقع العلم بالمغيبات فيشرحه ابن سينا شرحاً طبيعياً نفسانياً على النحو الآتى :

الأمور المغيبة منتقشة على نحو كلى فى عقول الأفلاك ، وعلى نحو جزئى فى نفوسها الجسمانية ، وعلى نحو كلى وجزئى فى نفوسها الناطقة . والنفوس الإنسانية عند اتصالها بتلك المبادئ(١) – وذلك بعد تمام استعدادها وزوال ما عساه يحول دون ذلك الاتصال – تستطيع أن تدرك تلك الأمور المغيبة ، وتنتقش بنقش العالم العلوى . وعندما تدرك النفس الناطقة أمور الغيب بواسطة اتصالها بالعالم العقلى ، تدركها على نحو كلى ، ويتأدى أثر ذلك إلى التخيل ، فتسارع القوة المتخيلة وتصوره بصورة جزئية مناسبة . وعندما تنتقش هذه الصور الجزئية على صفحة الحس المشترك تصير مشاهدة كأنها محسوسة وهى ليست بمحسوسة ولا يقابلها شىء محسوس فى العالم الخارجى . وقد يصل الأثر الوارد من العالم العقلى إلى القوة الذاكرة ولا يتعداها ، ومصداقه قول النبى (صلعم) « إن روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا » . وقد يشرق الأثر العقلى فى الخيال ثم ينطبع فى الحس المشترك كما ذكرنا ، ومصداقه ما يحكى عن الأنبياء من أنهم يشاهدون صور الملائكة ويسمعون كلامهم . فما كان من الأثر مضبوطاً فى القوة الذاكرة ضبطاً مستقراً فى حالة نوم أو يقظة كان إلهاماً أو وحياً صريحاً لا يحتاج إلى تعبير أو تأويل . وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته ، احتاج إلى تأويل فى حالة الوحى ، وإلى تعبير فى حالة الرؤيا .

ولكن هذا التفسير للوحى والإلهام والعلم بالغيب على الإطلاق تفسير نظرى افتراضى كما قلنا . وهو فوق كل هذا تفسير ضعيف متهافت لضعف وتهافت الدعاوى التى يقوم عليها وهى :

---

(١) شرح الطوسى على الاشارات جـ ٢ ص ١٢٦ .

أولا : أن الأمور الغيبية منتقشة فى عقول الأفلاك انتقاشاً كلياً ، وفى نفوسها الناطقة انتقاشاً كلياً وجزئياً .

الثانية : أن النفس الإنسانية إذا قلت شواغلها المتصلة بالبدن ، وضعف فيها الخيال ، سنحت لها فلتات تتصل فيها بالعالم العقلى (عالم الأفلاك) وتعلم منها الغيب.

٢٠ ــ ولكن أسباب انصراف النفس الإنسانية عن الشواغل البدنية ، وأسباب ضعف الخيال وركوده كثيرة ، وقد تتهيأ للفيلسوف عن طريق استغراقه فى تأملاته ، وتتهيأ للصوفى عن طريق رياضاته الروحية ، وتتهيأ للمريض الذى وهنت حواسه وضعف خياله ، وتتهيأ للممرور الذى غلبت عليه السوداء ، بل وللمشعوذ الذى يشتغل عن حواسه بأمور آلية من شأنها أن تحير الحس وتدهشه : كأن يتأمل شيئاً بالغ الشفافية ، أو دائم الحركة ، أو شديد اللمعان ، فيحدق فيه ببصره وينشغل به عما عداه . وكل هذه من الأمور التى يوردها ابن سينا نفسه ويرى أنها تهيئ النفس الإنسانية للاتصال بالعالم العقلى ؛ فهل لنا أن نفترض أن كل هؤلاء الذين قلت أو ضعفت شواغلهم الحسية ، وفترت فيهم قوة الخيال تتصل نفوسهم بالعالم العلوى وتنتقش بما انتقش فيه من معانى الغيب ؟ وأنهم بهذا المعنى يلهمون ويوحى إليهم كما يلهم الأولياء ويوحى إلى الأنبياء ؟ إن نظرية ابن سينا من السعة بحيث لا تصلح أن تفسر ظاهرة التنبؤ أو الإلهام التى اختصت بها طائفة من البشر ، لأنها جعلت هذه الظاهرة فى متناول كل إنسان . وليس من المجدى فى شىء أن نقول كما يقول الشارح الطوسى ... « وقد يحدث مثل هذا (أى الكشف والالهام) للمرضى والممرورين بسبب توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ، ويحصل للأنبياء والأولياء بسبب نفوسهم الشريفة القدسية » : إذ كيف نضع حداً فاصلا بين المرضى والممرورين وغيرهم من أصحاب النفوس الشريفة القدسية ؟ كما أنه ليس مما يغير الموقف فى شىء أن يفرق ابن سينا بين مزاج الأنبياء ومزاج غيرهم حيث يقول : « ثم إن هذا الشخص الذى هو النبى ليس مما يتكرر وجود مثله فى كل وقت ، فإن المادة التى تقبل كمال مثله تقع فى قليل من الأمزجة »[1] ، وذلك لأن صفاء المزاج

(١) النجاة ص ٥٠٢ .

وكماله ليس اختصاصاً إلهياً على نظريته ، بل هو أمر كسبي فى استطاعة كل إنسان أن يصل إليه . فمن الناحية النظرية البحتة على الأقل يجوز أن يصل إلى ذلك المزاج الصافى الكامل قوم غير الأنبياء ، بل يصلون إليه بوسائل يناقض بعضها بعضاً كوسائل الفلاسفة التى تناقض وسائل الصوفية ، وكوسائل المشعوذين التى تناقض هذه جميعها .

إن ابن سينا لا يتطلب فى العلم بالمغيبات - بل ولا فى الوحى والإلهام إجمالا - أكثر من أن تتخلص النفس من شواغلها الحسية والخيالية ، فتتصل بالعالم المعقول وينطبع على صفحتها صورة منه يترجمها الخيال ترجمة ما ، ويطبعها بدوره على لوحة الحس المشترك ، فتصبح المعانى الغيبية أموراً مشاهدة كأنها منظورة فى العالم الخارجى . وقد يعبر عن هذه المعانى بصورة الكلام المحكم المنظم كما هو الحال فى القرآن ، أو فى صورة أخرى من صور العالم المحسوس . ومن الغريب أن ابن سينا نفسه نخشى أن يطعن طاعن فى نظريته فى الاتصال بالعالم العلوى عن الطرق التى رسمها ، ويتهمه بأنها دعوى ساق إليها مذهبه الفلسفى من غير أن يكون لها أساس من التجربة - وهذا ماذهبنا إليه وأوضحناه فى غير جزء من أجزاء هذا البحث - فإنه يقول :

« اعلم أن هذه الأشياء (الاتصال ومعرفة الغيب الخ) ليس سبيل القول بها والشهادة لها .... إنما هى ظنون إمكانية صير إليها من أمور عقلية فقط - وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان - ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها . ومن السعادة المتفقة لمحبى الاستبصار أن تعرض لهم هذه الأمور والأحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى إثبات أمر عجيب له كون وحجة وصحة وداعياً إلى طلب سببه . فإذا اتضح جسمت الفائدة به واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب ، وخضع الوهم فلم يعارض العقل »[1]

فهو يخشى أن تتهم نظريته بأنها أمور ظنية ساق إليها نظر عقلى ، ويرى أن النظر العقلى مما يمكن الاعتماد عليه فى شرح مثل هذه المسائل الصوفية . ولكنه يقرر فى الوقت ذاته أنها أمور أثبتتها التجربة عند محبى الاستبصار ،

(١) الإشارات النمط العاشر طبعة ليدن ص ٣٦ .

فشاهدوها فى أنفسهم وفى غيرهم ، وأنها أمور عجيبة تطلب معرفة أسبابها ، فتصدى هو لبيان هذه الأسباب . ولو أنه وقف عند هـذا الحد لعبر عن موقفه من التصوف أصدق تعبير ، ولكان رأيه فى نفسه هو الرأى الذى ذهبنا إليه : أى أنه فيلسوف نظرى يحاول شرح الظاهرة الصوفية ؛ ولكنه يدعى لنفسه التصوف ويدخل نفسه فى غمار أهل الاستبصار والمكاشفة حيث يقول :

« ثم إنى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه ، وفيما حكاه من صدقناه ، لطال الكلام ، ومن لم يصدق الجملة هان عليه ألا يصدق أيضاً التفصيل »(١) .

فإذا فرقنا بين التصوف من حيث هو تجربة روحية يحياها الصوفى ويتصل فيها اتصالا ما بالحقيقة المطلقة (الله) ، والتصوف من حيث هو مذهب لاهوتى فلسفى يحاول صاحبه تفسير الظاهرة الصوفية على نحو ما ، سلمنا بأن ابن سينا متصوف بالمعنى الثانى لا بالمعنى الأول ، لأن دعواه المكاشفة والكشف لم يقم عليها دليل قوى مما نعرفه عن حياته .

٢١ ـ الغبطة العظمى والسعادة القصوى

يشعر الصوفى الذى وصل إلى نهاية الطريق ، وحظى بالقرب من ربه بلذة روحية لاتدانيها فى قوتها وصفائها واستيلائها عليه لذة أخرى معروفة . ولا يستطيع من لم يجرب أذواق القوم أن يفسر هذه اللذة أو يعرف كنهها ؛ ولكنه يستطيع على الأقل أن يقول إن هذا الشعور القاهر الذى يستغرق فيه الصوفى وليد عاملين هامين مرتبطين تمام الارتباط : أولهما المعرفة الذوقية اليقينية التى تكسب النفس الطمأنينة والسكون ، وتريحها من عناء الفكر وأساليبه الملتوية . وثانيهما مطالعة وجه الله الكريم فى نفس الذائق ، وفى كل ما يحيط به من الموجودات وقد يكون ذلك فى لحظات خاطفة تومض وميض البرق ثم تزول ـ وهو ما يسميه الصوفية بالأوقات ـ وقد يدوم فينقلب الوقت زماناً متصلا ، والوميض شهاباً بيناً ، فتطول بهجة « الواصل » وسعادته .

وإذا عرفنا أن سبب شقاء الإنسان فى هذا العالم نفسه وعقله : النفس بما تلح على صاحبها من مطالب لا تعرف لها حداً ولا نهاية ، والعقل بما يمليه من

(١) الإشارات النمط العاشر طبعة ليدن ص ٣٦ .

آراء لا تورث صاحبها ثقة ولا يقيناً ولا طمأنينة ؛ وإذا عرفنا أن الصوفى الواصل هو الذى تحرر من قيود النفس والعقل جميعاً ، وانطلق فى سماء الحرية اللانهائية ، أو خرج ، كما يقول الجنيد من ضيق العبودية إلى سعة فناء السرمدية ، أى خرج من قيود المتناهى إلى إطلاق اللامتناهى – أدركنا مبلغ السعادة التى يشعر بها الواصلون ، والتى لا يشعر بهـا غيرهم ممن لا يزالون رهن القيود والأغلال .

يقول أبو حامد الغزالى :

« السعادة التى وعد الله بها المتقين هى المعرفة والتوحيد ؛ والمعرفة هى معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات : إذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى وأفعاله ، والكون كله من أفعاله ؛ فما يتجلى من ذلك فى القلب هو الجنة بعينها عند قوم ، وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق . وتكون سعة نصيب الإنسان من الجنة بحسب سعة معرفته ، وبمقدار ما يتجلى له من الله وصفاته وأفعاله » .

فالغزالى لا يرى أن المعرفة وسيلة لتحصيل السعادة العظمى التى وعد الله عباده المتقين فحسب ، بل يقول إنها هى هذه السعادة بعينها ؛ وإنها هى الجنة فى نظر قوم (يقصد بهم الفلاسفة) ، وإنها سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق (يقصد بهم الصوفية) . ثم إنه لا يطلق المعرفة إطلاقاً ، بل يحدها بأنها « معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بجميع الموجودات » أى معرفة الله من حيث هو رب ، وجميع الموجودات من حيث هى مربوبة ، لا معرفة الله من حيث هو إله ، والخلق من حيث هم مألوهون ؛ فإن الذى يدرك ذوقاً ، ويتجلى للقلب هو المعرفة الأولى وهى المعرفة الصوفية . أما الثانية فأداتها العقل وهى معرفة الفلاسفة . فالذى يتجلى للقلب هو الله المدبر لكل شىء الفاعل لكل شىء ، القادر على كل شىء المريد لكل شىء ، الظاهر جماله وجلاله فى كل شىء ، الذى يدعى ويتضرع إليه ، ويجيب المضطر إذا دعاه ؛ وهو الله الذى يناجى ويحب . وكل هذه من صفات الله من حيث هو رب لا من حيث هو إله ، أو هى من صفات الحضرة الربوبية كما يقول الغزالى .

فإذا تجلى كل ذلك فى قلب الصوفى عرف ذوقاً معنى الربوبية ومعنى العبودية ، وتحقق بمعنى العبودية الخالصة التى هى الفناء عن النفس والبقاء بالرب .

وهذا يفسر لنا ما ذكرناه من قبل من أن جوهر المعرفة الصوفية هو الفناء عن الذات الذى أشار إليه ذو النون المصرى بقوله « بمقدار ما يعرف الصوفى من ربه يكون إنكاره لنفسه ، وتمام المعرفة بالله تمام إنكار الذات »[1] .

هذه الحال التى تتم فيها معرفة الصوفى ، ويتم فيها إنكاره لنفسه ، هى الحال التى يرى فيها الجمال الإلهى متجلياً فى صفحة الوجود ، وتحصل له فيها الغبطة العظمى والسعادة القصوى ، وهما روحيتان لا عقليتان .

٢٢ - أما المعرفة عند ابن سينا والسعادة التى تورثها ، فإنهما عقليتان صوريتان إلى أقصى حد : فقد رأينا أنه يذهب إلى أن النفس الإنسانية الناطقة جوهرها عقلى ، وغايتها إنما هى فى أن تتخلص من شواغل البدن وتحصل ما فى استطاعتها أن تحصله من المعانى المجردة ، فتخرج من القوة إلى الفعل ، وتصبح عالماً عقلياً صغيراً ، محاذياً للعالم العقلى الكبير . فإذا تم لها ذلك أمكنها الاتصال بعالم العقول المفارقة وانتقش فى ذاتها ما هو منتقش فى ذوات تلك العقول ، وبذا تغتبط الغبطة العظمى وتسعد السعادة القصوى . فمقياس السعادة عنده هو الإدراك العقلى وحده ؛ وبمقدار ما يكون فى العقل الإنسانى من ذلك الإدراك تكون غبطة النفس وابتهاجها . يقول : إن أجل مبتهج بشىء هو الأول الحق (الله) وابتهاجه إنما هو بذاته لأنه أشد الموجودات إدراكاً لأكثر الموجودات كمالا ، وهو ذاته التى هى بريئة عن طبيعة الإمكان والعدم اللذين هما منبعا الشر . ويلى الأول فى درجة الابتهاج الجواهر العقلية القدسية الذين يقصد بهم العقول المفارقة ، ويطلق عليهم أحياناً اسم « الملائكة » . وهؤلاء مبتهجون بالأول وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به . وهم أيضاً أبرياء من طبيعة الإمكان ومن الشر الذى هو من لوازم تلك الطبيعة . ثم يلى هؤلاء نفوس العشاق المشتاقين ، وهى النفوس الفلكية ، ثم النفوس الإنسانية التى تتفاوت فى درجات إدراكها وابتهاجها العقلى مترددة بين جهتى الملائكية والحيوانية .

فصريح من كلام ابن سينا أن الابتهاج الحقيقى إنما هو للعقول دون النفوس ، وهو للنفوس من حيث هى عاقلة مدركة لا من حيث هى عاشقة

(١) الرسالة القشيرية .

مستهلكة فى معشوقها . ولذلك كان « الأول الحق » (الله) مبتهجاً بذاته لأنه عقل محض ؛ وكانت العقول المفارقة ونفوس الأفلاك والنفوس الإنسانية الناطقة مبتهجة كذلك بما تدركه، إذ جوهر اللذة أو الابتهاج عند ابن سينا « إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير »[1] .

٢٣ ــ على هذه القاعدة السيكولوجية يستند ابن سينا فى تفسيره لجميع اللذات؛ بما فى ذلك لذة الوصول إلى الله . وهو يسير فى معالجة هذا الموضوع سيراً علمياً دقيقاً ، يصدر عن مقدمات وينتهى إلى نتائج ، ناظراً فى كل هذا إلى أعمال النفس وأحوالها ، يعللها ويحللها تحليلا عميقاً لم يسبق إليه . بل إنه قد سبق فى كثير مما وصل إليه من نتائج بعض الفلاسفة المحدثين الذين تعتز الفلسفة الحديثة بما قالوه فى موضوع اللذة والألم أمثال جرمى بنتام وجون استوارت مل.

فاللذات مختلفة فى الكم والكيف : منها الحسى الظاهر والنفسى الباطن . وهى متعددة بتعدد الحواس والقوى الإنسانية . فلكل حاسة لذتها الخاصة بها ، ولكل قوة من قوى النفس الباطنة لذتها . وللنفس الإنسانية الناطقة،من حيث هى كذلك ، لذتها وابتهاجها . والذى يجمع هذه اللذات كلها هى أنها إدراك ونيل لشىء هو عند المدرك كمال وخير . فالشهوة لها لذاتها ، ولذتها فى إدراك خيرها أو كمالها الذى هو المطعوم والمنكوح . والغضب له لذته ، ولذته فى إدراك خيره أو كماله وهو الغلبة . والعقل له لذته ، ولذته فى إدراك خيره أو كماله وهو الحق تارة ، والجمال تارة أخرى . والنفس الإنسانية فى جملتها لها لذتها ، ولذتها فى أن يتمثل فيها العالم المعقول خالصاً لا تشوبه شائبة مما يشغل النفس عما هو ملائم لجوهرها . فإذا تخلصت النفس من هذه الشواغل ، تحقق لها كمالها ، وصفت لذتها ، وحصلت على سعادتها القصوى ، ولا يتحقق ذلك على الوجه الأكمل إلا بعد مفارقة النفس للبدن . أما إذا تمكنت من النفس الشواغل فإنها تكون مصدر شقائها وتعاستها بعد مفارقتها للبدن .

وهكذا ينتهى ابن سينا فى سيكولوجية الدين والأخلاق والتصوف إلى ما انتهى إليه فى ميدان الميتافيزيقا : وهو أن غاية الحياة الإنسانية الشريفة هى

---

(١) الاشارات : النمط الثامن طبعة ليدن ص ٢ .

التشبه بالعالم المعقول عن طريق إدراك حقيقة الخير والجمال ، وأن السعادة العظمى والنعيم الحقيقى إنما هما فى تحصيل ذلك الإدراك ، كما أن الشقاوة العظمى والجحيم الحقيقى إنما هما بعدم ذلك الإدراك . فهو فيلسوف أولا وآخراً ، غايته العلم بالمجردات وتعقل المعانى ، وسعادته فى إدراكها ، وليس صوفياً غايته الفناء فى الله عن طريق معرفته به معرفة ذوقية .

وليس أدل على صحة ماذهبنا إليه من الطريق التى يرسمها هذا الفيلسوف لتحصيل السعادة المنشودة وتحققها على الوجه الأكمل فى الدنيا والآخرة ؛ فإن هذا الطريق عنده هو أن يكسب الإنسان قوته العاقلة الشوق إلى كمالها ، وذلك عندما يعلم بالبرهان أن من شأنها إدراك ماهية الكمال الخاص بها . فهو يروضها على طلب ذلك الكمال رياضة عقلية ويبعث فيها الشوق إليه ؛ ولكنه لا يبعث فيها النزوع نحو الكمال لأن هذا النزوع فيها بفطرتها ، بل هو فى سائر الموجودات كما أسلفنا .

والظاهر من أقوال ابن سينا أنه يفرق بين مجرد النزوع نحو الكمال وبين الشوق إلى الكمال . فى النفس نزوع غريزى نحو الكمال العقلى الخاص بها ؛ ولكنه نزوع قد تقتله فى مهده شواغل البدن وحاجاته . وهو — ككل غريزة من الغرائز — لا يستند إلى رأى أو علم أو برهان . أما شوق النفس إلى كمالها ، فهو تعشقها لذلك الكمال وشعورها بالألم عند فواته ، وهذا أمر مكتسب يحتاج إلى رياضة ومعالجة ، وتتفاوت فيه درجات الرجال ، كما تتفاوت درجات كمالهم الأخرى ، ويقع فيه التقصير كما يقع فى أداء الواجبات العملية .

هذا هو الطريق الذى يرسمه ابن سينا لتحصيل السعادة الإنسانية القصوى وهو طريق عقلى محض ، تستطيع أن تضعه فى مقابل الطريق العملى الذى يرسمه الصوفية . وهنا نجد المقابلة تامة مرة أخرى بين الفيلسوف الحقيقى والصوفى الحقيقى ، وبين الاتصال بالعالم العقلى عن طريق الفلسفة والاتصال بالله عن طريق التصوف .

٢٤ — برنامج الوصول :

وأخيراً يتضح الفرق بين ابن سينا الفيلسوف وبين المتصوفة الخالصين فى البرنامج الذى يرسمه لطالبى الاتصال بالعالم المعقول ، وتحصيل النعيم المقيم

فى جواره ، فإن ما يذكره فى هذا الصدد من صميم مطالب الفيلسوف وليس فيه من التصوف شيء . يقول :

« أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى . ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه . ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل أى وجود يخصها ، وأية وحدة تخصها ؛ وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتيب الموجودات إليها . ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً . وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكد العلائق مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى ما هناك ، وعشق لما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة »(1) .

نعم ، إلى جانب هذا البرنامج النظرى الذى يحقق الاتصال بالعالم العقلى فى نظر ابن سينا ، تراه يرسم جانباً عملياً يعتبره ضرورياً لتمام السعادة الحقيقية . ولكنه — حتى هنا — يعالج الموضوع معالجة فلسفية صرفة يستند فيها إلى نظرية الوسط الأرسطية مع شيء من التحوير . وينحصر هذا الجانب فى اختصار فى أن طالب السعادة الحقة عليه أن يحصل ما يسميه « ملكة التوسط » بأن يكيف حياته على نحو يظهر فيه استعلاء النفس الناطقة وإذعان النفس الحيوانية بحيث لا تتوثق الصلة بين النفس والبدن الذى تتعلق به تعلقاً موقتاً لتدبيره ؛ وبحيث يسهل عليها أن تقطع صلتها واشتغالها به بعد مفارقتها ، وتخلص إلى عالمها . أما إذا حدث العكس وكان الاستعلاء للنفس الحيوانية والإذعان للنفس الناطقة ، فإنه يتعذر قطع تلك العلائق . وتظل النفس محجوبة عن محل سعادتها . فالنفس الناطقة بحكم صلتها بالبدن لا تستطيع أن تحيا حياة عقلية صرفة ، كما أن الإنسان من حيث هو إنسان لا ينبغى أن يعيش عيشة بهيمية صرفة . لذا وجب التوسط بين الطرفين ، مع منح النفس الناطقة السيطرة والسلطان على النفس الحيوانية ، وإبقاء علاقة واهنة بينهما يسهل قطعها عندما تحين ساعة الفراق .

---

(1) النجاة ص ٤٨٥ — ٤٨٦ .

٢٥ – هذا هو الجانب الذى يصح أن يسمى « صوفياً » فى فلسفة ابن سينا ، أو بعبارة أدق هذا ما يصح أن تطلق عليه اسم فلسفة ابن سينا فى ماهية الحياة الصوفية ، لأنه حاول أن يفسر فيها المشكلة الكبرى فى التصوف وهى اتصال النفس الإنسانية بالعالم الروحى ، وما يترتب على هذا الاتصال من معرفة وغبطة لهما طابع خاص .

وقد وضح الآن من كل ما ذكرناه أن ابن سينا ينظر إلى هذه المشكلة خلال مذهبه العام فى طبيعة الوجود ؛ وأن الذى يسميه « بالعارف » ليس إلا الفيلسوف كما يريده هو ، وأن العرفان الصوفى ليس فى نهاية الأمر سوى المعرفة الفلسفية كما يفهمها وكما يريدها أيضاً .

فلا عجب إذن أن يأتى ذلك الجانب من فلسفة ابن سينا متمماً للجوانب الأخرى ، وألا يقتصر فى البحث عنه على كتاب معين من كتب الفيلسوف ، بل تتلمس فى كتبه جميعها . وقد شرحنا هذه المسألة بالتفصيل فى الجزء التالى من هذا البحث .

(حـ)

مصادر الفلسفة الصوفية فى كتابات ابن سينا

٢٦ – هذه مشكلة من المشاكل التى أثارها الباحثون الغربيون فى العصر الحديث ، ولم يهتدوا فيها إلى حل نهائى بعد على الرغم من الجهود المضنية التى بذلوها ، ونخص بالذكر منهم المرحوم الأستاذ نللينو فى مقاله الممتع الذى نشره فى مجلة الدراسات الشرقية R. S. O. سنة ١٩٢٥ فى المجلد العاشر تحت عنوان Filosofia "Orientale" ed "illuminativa" d'Avicenna؟[1] (فلسفة ابن سينا الشرقية ، أو الإشراقية ؟) . فقد أثار نللينو المسألة التى كاد يجمع عليها المستشرقون الذين سبقوه ، ووضعها موضع النقد – بل الرفض – أعنى قول هؤلاء المستشرقين إن لابن سينا نوعاً خاصاً من الفلسفة سماه الحكمة المشرقية ، وأن هذه

(١) نقل المقال الى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية تحت عنوان «محاولة إيجاد فلسفة شرقية » ؛ وإلى هذه الترجمة رجعت .

الفلسفة هى بعينها أو أنها على الأقل نوع من فلسفة الإشراق التى قال بها السهروردى الحلبى ، وأنها يغلب عليها الطابع الصوفى أو تعليم الحكمة الباطنية . ولمـا كان لابن سينا كتاب يحمل اسم « الحكمة المشرقية » باعترافه هو واعتراف ابن طفيل فى رسالة حى بن يقظان ، احتدم الجدل فى أمر هذا الكتاب وصلته بفلسفة ابن سينا المشرقية ، وتساءل العلماء : أهو المخطوط الموجود الآن فى مكتبة أياصوفيا ؟ هل ضاع أصله ؟ هل هو الكراريس التى اطلع عليها السهروردى وقال إنها على الرغم من نسبتها إلى المشرقيين لا تختلف اختلافاً كبيراً عن الفلسفة المشائية العادية ؟ (١) . ثم ما معنى وصف هذا الكتاب « بالمشرقية » ؟ أهو نسبة إلى المشرق (الشرق) أم إلى الإشراق ؟ وهكذا تعقدت المشكلة التى حاول الأستاذ نللينو حلها بعد أن ألم بكثير من أطرافها فى قراءاته الواسعة المستقصية . غير أن النتائج التى وصل إليها ليست حاسمة ، ولا يزال الإنسان يتساءل بعد فراغه من قراءة مقاله ما هو المقصود بالضبط من كلمة مشرقية ؟ ولم اختار ابن سينا أن يسمى كتابه باسم الحكمة المشرقية ؟ وهل كانت هذه الحكمة منقطعة الصلة بالحكمة الإشراقية التى قال بها السهروردى المقتول ؟ وفى اعتقادى أن كتب السهروردى التى نشرها هنرى كوربان سنة ١٩٤٥(٢) تلقى الكثير من الضوء على جوانب هـــذا الموضوع الغامض ، وقد تعين للباحث اتجاهات جديدة لم يتجهها نللينو لعدم اطلاعه على هذه الكتب . غير أننى أرى أنه على الرغم من كل هذا سيظل حكمنا على ما يسمى « فلسفة ابن سينا المشرقية » من قبيل الظن لا اليقين .

٢٧ — إن تاريخ هذه المشكلة سلسلة من الافتراضات أو الاستنتاجات الخاطئة ابتدأت بسوء فهم العبارة الواردة فى مقدمة رسالة حى بن يقظان لابن طفيل التى يقول فيها : « سألت أيها الأخ الكريم . . . . منحك الله البقاء الأبدى ، وأسعدك السعد السرمدى ، أن أبث إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية

(١) راجع المشارع والمطارحات للسهروردى طبعة كوربان ص ١٩٥ فى الهامش .
(٢) مجموعة فى الحكمة الالهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى استانبول سنة ١٩٤٥ .

التى ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو على بن سينا[1] ؛ ثم قوله بعد ذلك إن ابن سينا شرح فلسفة أرسطو وجرى على مذهبه فى «الشفاء» ، وأن الحق عنده كان غير ذلك ، وأن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بكتابه فى الفلسفة المشرقية[2] . فظن كثير من الباحثين أن كتاب الحكمة المشرقية كتاب فى التصوف أو الحكمة الباطنة ، لأن رسالة حى بن يقظان التى يشرح فيها ابن طفيل أسرار الحكمة المشرقية لها طابع صوفى . ثم طفقوا يسلسلون النتائج المترتبة على هذا الفرض فقالوا :

أولا : إن أى كتاب آخر لابن سينا يحمل اسم الحكمة المشرقية ولاتكون له هذه الصبغة الصوفية لا يمكن أن يكون الكتاب الذى أشار إليه كل من ابن طفيل وابن سينا ؛ ولذلك رفض أصحاب هذه النظرية مخطوطتين تحملان هذا الاسم وتنسبان إلى ابن سينا : إحداهما فى اكسفورد رقم ٤٠٠ مكتوبة بحروف عبرية ، والأخرى من أياصوفيا رقم ٢٤٠٣ — وذلك لما بدا لهم بعد تصفح هاتين المخطوطتين أنهما تحتويان بحوثاً فلسفية عادية لا تدخل — فى اعتقادهم — تحت عنوان «الحكمة المشرقية» . يقول البارون كاراديفو إنه اطلع على مخطوطة أياصوفيا فرأى أن عنوانها لا يتفق مع محتوياتها ، وأن الكتاب ليس إلا رسالة فلسفية من نوع كتاب النجاة .

ثانياً : يدعون أن كتاب «الحكمة المشرقية» لابن سينا قد ضاع ، وأن للمؤلف جملة من الرسائل فيها عوض لا بأس به عن الكتاب المفقود : وهذا ما ذهب إليه مهرن فى مقدمة الرسائل وفصول الكتب التى نشرها بليدن سنة ١٨٨٩ — ١٨٩٩ تحت عنوان «رسائل الرئيس أبى على بن عبد الله بن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية» . وهذا العنوان من وضع مهرن نفسه ؛ ولا أساس له فى مخطوطتى ليدن والمتحف البريطانى اللتين نقل عنهما . أما حجته فى وضع هذا العنوان فهى «أن الرسائل التى ننشرها تخرج من ناحية موضوعها عن نطاق الشروح والتلخيصات للكتب الأرسطاطاليسية» ؛ فكأنه ظن أن «الحكمة المشرقية»

---

(١) حى بن يقظان ص ٢ .

(٢) حى بن يقظان ص ٥ .

عند ابن سينا شيء مخالف لفلسفته العامة ، وأنها نوع من الفلسفة الصوفية على غرار الرسائل التي نشرها .

ثالثاً : إن بعض هؤلاء الباحثين – تمشياً مع النظرية المذكورة – قد فهموا كلمة « مشرقية » بمعنى إشراقية ، بل تعسفوا في الاشتقاق فقرءوا مشرقية بضم الميم – من أشرق فهو مشرق ، وفي هذا من مجافاة الذوق اللغوي ما فيه – وذلك ظناً منهم أن فلسفة ابن سينا المشرقية نوع من حكمة الإشراق التي وضعها السهروردي الحلبي المتوفى سنة ٥٨٧ هـ .

٢٨ – ولا أدل على فساد كل هذه المزاعم من شهادة ابن سينا نفسه في وصف كتابه « الحكمة المشرقية » ذلك الوصف الذي يحدد موضوع الكتاب والغاية من تأليفه . يقول ابن سينا في مقدمة كتاب الشفاء[١] :

« ولي كتاب غير هذين الكتابين (يعني الشفاء واللواحق[٢]) أوردت فيه الفلسفة على ما هي عليه في الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأي الصحيح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ، ولا يتقى من شق عصاهم ما يتقى في غيره ، وهو كتابي « الفلسفة المشرقية » . وأما هذا الكتاب (أي الشفاء) فأكثر بسطاً وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة . ومن أراد الحق الذي لاجمجمة (في الأصل مجمجة) فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب . ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب » (أي الشفاء) . ويقول في مقدمة منطق المشرقيين :

« وبعد فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا من كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل برحمته سواهم ... ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من

(١) نسخة الفوتوستات المأخوذة من نسخة المتحف البريطاني ورقة ٣ .
(٢) لعله «لواحق الطبيعة» رقم ٧٠ من فهرس مؤلفات ابن سينا وضع الأب قنواتي سنة ١٩٥٠ .

غير جهة اليونانيين علوم . وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ... لكنكم أصحابنا تعلمون حالنا فى أول أمرنا وآخره ، وطول المدة التى بين حكمنا الأول والثانى . . . . . . ولمـا كانت الصورة هذه ، والقضية على هذه الجملة ، أحببنا أن نجمع كتاباً يحتوى على أمهات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثيراً وفكر ملياً ، ولم يكن من جودة الحدس بعيداً . وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا – أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا . وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد أعطيناهم فى كتاب « الشفاء » ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى « اللواحق » ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه »[1] .

ليس فى هذين النصين الهامين ما يمكن الاستناد إليه فى دعوى أن كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا كتاب فى التصوف أو الحكمة الباطنة أو الإشراق أو ما شاكل ذلك ؛ بل هو – بشهادة مؤلفه – كتاب « فى الفلسفة » – ولم يقل فى جزء خاص منها – ذكر فيه الآراء الفلسفية حرة غير مقيدة بأفكار المشائين ولا متأثرة بنزعاتهم وخلافاتهم ؛ كتبه فى أوان النضج لا فى عصر الحداثة الذى كان فيه كلفاً بأفكار أرسطو ، حريصاً على مجاراة الشركاء فى الصناعة الفلسفية ، أما فى أوان النضج فقد وقعت له – على حد اعترافه – علوم غير علوم اليونانيين فألقت على فلسفة اليونان ضوءاً جديداً وحددت موقف ابن سينا منهـا .

بل إن ابن سينا ليذهب إلى أبعد من ذلك فى وصف حكمته المشرقية فيقول إن فى « الشفاء » تلويحات لو فطن إليها الباحث اللبق ذو الحدس الدقيق لاستغنى عن كتابه الآخر الذى هو « الحكمة المشرقية » . ومعنى هذا أن كتاب الحكمة المشرقية لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن كتاب الشفاء أو النجاة أو غيره من كتبه العامة الأخرى إلا فى عدم مجاراة المشائين فيه وعدم الخضوع لهم خضوعاً أعمى .

وأغلب الظن أنه توخى فيه نفس الغرض الذى توخاه فى كتاب « الإنصاف » وفى تعليقاته على حواشى كتاب النفس لأرسطو ، حيث أورد المواضع التى تعارضت

(١) منطق المشرقيين ص ٤ .

فيها أقوال المشائين البغداديين (الذين يشير إليهم باسم « المشرقيين ») وآراء شراح أرسطو من اليونان (وهم الذين يسميهم بالمغربيين) ، ثم تقدم بالحكم بينهم وإنصاف بعضهم من بعض[1] . وفى هذا ما يدل على أن ابن سينا لا يستعمل كلمة « مشرقيين » بمعنى « إشراقيين » أو باطنيين أو صوفيين . ولكن يجب ألا يفهم من ذلك أن كتاب « الإنصاف » هو الكتاب الذى أودعه ابن سينا فلسفته المشرقية أو أنه جزء منه : لأن كتاب الحكمة المشرقية كتاب صغير فى مجلدة كما يقول الجوزجانى فى ثبت كتب أستاذه ، فى حين أن كتاب « الإنصاف » كان يحتوى – باعتراف ابن سينا نفسه – « على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . . . . مما لو حرر لكان عشرين مجلدة »[2] .

لكل هذا نستطيع أن نفترض – مع الأستاذ « نللينو » – أن كتاب الحكمة المشرقية ليس هو المصدر الذى أودع فيه ابن سينا آراءه الصوفية ، وأنه كتاب فى الفلسفة بأقسامها التقليدية الثلاثة لا يختلف عن كتبه الفلسفية الأخرى إلا فى إيراده الفلسفة محررة من قيود التقليد ؛ وليس ببعيد أن يكون هو الكتاب المخطوط الموجود بمكتبة أيا صوفيا بهذا العنوان .

٢٩ – إلا أننى أميل إلى الاعتقاد بأن ابن سينا قصد « بالحكمة المشرقية » معنى أعم بكثير مما فهمه نللينو وغيره من الباحثين فى هذا الموضوع : معنى يتحقق فى كتابه المعنون بهذا العنوان وفيما أورده فى كتاب « الإنصاف » ، كما يتحقق فى طائفة الرسائل القصيرة ذات الطابع الخاص مثل رسالة حى بن يقظان ورسالة سلامان وأبسال ورسالة الطير ورسالة العشق ، بل وفى بعض ما ورد فى كتبه المطولة مثل كتاب الإشارات ؛ وأعنى بذلك كل ما كتبه ابن سينا حراً طليقاً من قيود الفلسفة المشائية ، وقربه بعض الشىء من الفلسفة الإشراقية التى ظهرت فى صورتها الكاملة فى المدرسة الإشراقية فيما بعد .

ولست أعنى بذلك أن الحكمة المشرقية عند ابن سينا هى بعينها الحكمة الإشراقية عند السهروردى أو نوع منها ، فإن كلمة « مشرقية » عند ابن سينا

---

(١) راجع النصوص التى نشرها الدكتور عبدالرحمن بدوى فى كتابه «أرسطو عند العرب» .

(٢) المرجع السابق ص ١٢١ .

معناها شرقية (نسبة إلى الشرق) وليس لها أى دلالة على «الإشراق» أو «الشروق» أو أى معنى متصل بالنور والكشف كما يدعى « كوربان » . ولكن حكمة ابن سينا المشرقية كانت بلا شك أول خطوة جريئة خطتها الفلسفة الإسلامية نحو التحرر من قيود الفلسفة الأرسطية وشراحها المشائين ، ومهدت الطريق أمام السهروردى الحلبى لتشييد مذهبه الإشراق ؛ فإن الذى توخاه ابن سينا من الفلسفة المشرقية هو التحرر من المشائية الأرسطية ، وهذا بعينه هو ما توخاه السهروردى فى فلسفته الإشراقية ، مع ما بين الرجلين من تفاوت فيما وصلا إليه من النتائج . بل إن السهروردى — على الرغم من نقده لابن سينا وتخريته من فلسفته المشرقية وادعائه أنها كانت محاولة فاشلة[1] — مدين حتى فى فلسفته الاشراقية لابن سينا .

كان هم الفيلسوفين إذن معارضة المشائين وإدخال عناصر جديدة على الفلسفة الأرسطية الممتزجة بالأفلاطونية الحديثة ، ولكنهما اختلفا فى نوع هذه العناصر الجديدة وفى الأهمية التى أعطاها كل منهما لما أدخله ، ولهذا افترقا وتباعدا . فابن سينا أدخل إلى الفلسفة الأرسطية الممتزجة بالأفلاطونية الحديثة عناصر من الغنوصية والهرمسية ، والسهروردى أضاف إلى كل هذا عناصر من الحكمة الإيرانية القديمة التى أعطى لها المكان الأول فى مذهبه ، وسماها « الخطب العظيم » و « سبيل القدس » و « العلوم الشريفة » وغير ذلك . فبين الفلسفتين تداخل ؛ أو عموم وخصوص كما يقول المناطقة : يجتمعان فى أن كلا منهما شرقية أو مشرقية ، بمعنى أنها تمثل الفلسفة الأرسطية الممتزجة بالأفلاطونية الحديثة كما فهمها الشرق لا كما فهمها المشاءون ؛ وتنفرد فلسفة السهروردى بالجانب الإشراقى الذى استعاره من حكمة إيران القديمة . ومن هنا نستطيع أن نتكلم عن الحكمة المشرقية للسهروردى . وإذا حددنا « الحكمة المشرقية » على هذا النحو وجدناها تنطبق لا على كتاب ابن سينا الذى يحمل هذا الاسم وحسب ، بل على كتب أو بعض أجزاء من كتب ورسائل أخرى له ، كما تنطبق على جزء

(١) راجع المشارع والمطارحات للسهروردى ص ١٩٥ فى الهامش فيما يقوله عن كراريس لابن سينا نسبها «إلى المشرقيين وهى بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة . إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف فى بعض الفروع تصرفاً قريباً لايباين كتبه الأخرى بوناً يعتد به ، ولا يتقرر به الأصل المشرق» .

كبير مما يسميه السهروردى حكمة إشراقية . وفى كلام السهروردى نفسه وكلام شراحه فى وصف الحكمة الإشراقية ما يؤيد هذا تمام التأييد . فهم من ناحية يدعون أن حكمة الإشراق مستفادة من حكماء إيران الأقدمين(١)، ومن ناحية أخرى يقولون إنها حكمة أفلاطون وحكمة هرمس وأغاذيمون وأسقليبيوس ، بل ويدخل أنبادقليس فى زمرة هؤلاء جميعاً (٢). أما وصفها بأنها حكمة أفلاطون وهرمس وأغاذيمون وأسقليبيوس إلخ فينطبق تمام الانطباق على نوع خاص من الفلسفة استمد منه كل من ابن سينا والسهروردى على السواء : وهو ذلك المزيج العجيب من النظريات الفلسفية الذى عرف بالفلسفة الهرمسية، وانتشر بحران ، ثم ببغداد بعد أن نزح من الإسكندرية موطنه الأصلى(٣) . على هذا المزيج وأمثاله بنى المسلمون ما سموه « حكمة مشرقية » لتحررهم من استعباد المشائين الأرسطيين من جهة ، ولغلبة روح الشرق والديانات الشرقية على ذلك التراث من جهة أخرى. فهذه الفلسفة التى لاشك فى تأثيرها فى معظم مفكرى الإسلام أولى الفلسفات بأن تسمى « شرقية » أو « مشرقية » . وإذا أضفنا إليها العنصر الإيرانى البحت الذى تمتاز به فلسفة السهروردى ، وجدنا أنها تفسر فى جلاء تام ما قصد إليه هذا الفيلسوف بقوله فى وصف « حكمة الإشراق » :

«وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الإشراق أحيينا فيه الحكمة العتيقة التى ما زالت أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم ، وهى الخميرة الأزلية إلخ إلخ »(٤) .

فالسهروردى لا يحيى فى حكمة « الإشراق » فلسفة إيران القديمة فحسب ، بل يحيى كذلك الفلسفة الهرمسية التى نسميها فى تحليلنا الفلسفة الشرقية أو المشرقية . نعم قد يقتصر السهروردى على توكيد العنصر الإشراقى الإيرانى فى وصف فلسفته

(١) راجع الفقرة السابقة من المشارع والمطارحات ص ١٩٥ فى الهامش وكذلك ص ٤٠١ الفقرة ١٤٤ .

(٢) راجع المطارحات ص ٤٣٣ ص ١٦٨ .

(٣) راجع مقالتى " The influence of Hermetic Literature on Moslem thought " Bulletin of the school of Oriental Studies Vol. XII 1950

(٤) المطارحات : القسم الطبيعى : الفصل السادس .

ويهمل العنصر « الشرق » ؛ وقد يطلق هو أو شراحه اسم شرقية أو مشرقية على حكمته الإشراقية فيوقعوننا فى الخلط والاضطراب. يقول القطب الشيرازى فى شرح حكمة الإشراق :

« حكمة الإشراق أى الحكمة المؤسسة على الإشراق الذى هو الكشف ، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس . وهو أيضاً يرجع إلى الأول : لأن حكمتهم كشفية ذوقية ، فنسبت إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها . وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء يونان ، خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير »(١) .

ويقول السهروردى فى كتابه « كلمات التصوف »(٢) :

« وكان فى الفرس أمة يهدون بالحق، وبه كانوا يعدلون ، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس ، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التى يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله فى الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إليه » .

هذا الجمع بين الفلسفة الإيرانية القديمة وبين الفلسفة المؤلفة من نظريات أهل بابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون هو أساس الفوضى عند القدماء فى فهم الفلسفة المشرقية والفلسفة الإشراقية ، ولكنه فى نظرى مفتاح المشكلة برمتها إذ هو الذى يمكن الاستئناس به فى تحديد ما هو « مشرقى » وما هو «إشراقى» فى الفلسفة الإسلامية .

٣٠ — والآن يمكن أن نلخص النتائج الهامة التى وصلنا إليها فى الفقرات الآتية :

(١) أن لابن سينا فلسفة مشرقية لا جدال فيها ، وأن هذه الفلسفة ذات طابع خاص يميزها عن فلسفة المشائين من أتباع أرسطو : فهى فلسفته التى لم « يراع فيها جانب الشركاء فى الصناعة » بل توخى فيها الحقيقة لذاتها .

(٢) أن هذه الفلسفة لا تنحصر فى كتابه الموسوم « بالحكمة المشرقية » الذى يحتمل أن تكون مخطوطة أيا صوفيا نسخة منه ، بل تشمل هذا الكتاب

(١) شرح حكمة الاشراق طبعة طهران ص ١٢ .
(٢) مخطوط راغب رقم ١٤٨٠ ورقة ٢٠٧ ظهرا (نقلا عن كوربان) .

باعتراف ابن سينا نفسه ، كما تشمل بعض رسائله الصغيرة وبعض فصول مؤلفاته المطولة .

(٣) أن الطابع المميز لهذه الفلسفة هو أنها أرسطية ممتزجة بالأفلاطونية الحديثة والفلسفة الهرمسية والغنوصية وبعض أفكار مستمدة من ديانات الشرق القديم . وبذلك ينحصر الفرق بين فلسفته العامة وفلسفته المشرقية فى أن الأولى مراعى فيها جانب المشائين ، أما الثانية فلم يتقيد فيها بآرائهم ، بل تجاوز نظرياتهم إلى نظريات أخرى مستمدة من المصادر السالفة الذكر ، وأشار إليها إشارة غير صريحة عندما قال إنه وقع له فى عصر نضجه علم بفلسفة غير فلسفة اليونان[١]

(٤) أن نظريات ابن سينا الصوفية ليست فى كتاب « الحكمة المشرقية » الذى نعرفه ، ويبعد أن يكون للمؤلف كتاب آخر مفقود — كما يقول مهرن — توجد فيه فلسفته الصوفية . ومما يؤيد هذا أن السهروردى اطلع على هذا الكتاب فى صورة كراريس مهوشة مشوشة فلم يجد فيه شيئاً من التصوف ، ولذلك وصفه بأنه من الحكمة العامة .

(٥) أن « الفلسفة المشرقية » بهذا المعنى المحدد تكون جزءاً أساسياً من فلسفة الإشراق التى وضعها السهروردى : يشهد بذلك وصف السهروردى نفسه لحكمته الإشراقية ، كما يدل عليه مادة كتابه حكمة الإشراق . أما ما أضاف السهروردى على « الفلسفة المشرقية » فهو العنصر الإيرانى القديم والاصطلاحات المتصلة به . والسهروردى مدين لابن سينا فى كثير مما يقوله فى حكمة الإشراق وفى « التلويحات » و « المطارحات » ، بل كثيراً ما ينقل عنه نقلا حرفياً من غير أن يذكر اسمه[٢] ، بل على العكس قد يحمله عقوقه على التهكم منه والحط من قدره . وفلسفة السهروردى فى حكمة الإشراق « مشرقية — إشراقية » بالمعنى الذى أوضحناه . وإذا لم يكن كتاب الحكمة المشرقية مصدر النظريات الفلسفية

---

(١) راجع منطق المشرقيين ص ٤ الفقرة السابعة .

(٢) قارن مثلا التلويحات فقرة ٦١ بالاشارات : النمط الثامن ص ١ — ٣ ؛ والفقرة ٦٢ من التلويحات بالنمط الثامن من الاشارات ص ٧ — ٨ ؛ الفقرة ٦٣ من التلويحات بالنمط الثامن الاشارات ص ١ — ٢ ، والفقرة ٨٨ من التلويحات بالنمط التاسع من الاشارات ص ١ . وهكذا .

الصوفية لابن سينا كما كان يعتقد جمهور الباحثين فما هو ذلك المصدر ؟ الجواب على ذلك أن « هذه النظريات مبعثرة هنا وهناك ، شائعة فى أنحاء مؤلفات ابن سينا كلها ، وإن كانت أكثر تركيزاً فى بعضها مثل رسائله الصغيرة حى بن يقظان وسلامان وأبسال والطير والعشق وماهية الصلاة وآداب الزيارة ، والأنماط الثلاثة الأخيرة من كتاب الإشارات . بل إنك لتجد بعض تلويحات لهذه النظريات فى كتبه العامة أمثال الشفاء والنجاة . يقول ابن سينا نفسه فى وصف كتاب الشفاء « فيه تلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر »[1] (يعنى كتاب الفلسفة المشرقية) .

فكل ما كتبه ابن سينا فى النفس الإنسانية من حيث مبدؤها ومعادها وسعادتها وشقاؤها ، واتصالها بالعالم العقلى وابتهاجها ، وكيفية وصولها إلى العالم القدسى ، بل كل ما كتبه محاولا به التوفيق بين الفلسفة والدين فى مسائل النبوة والبعث والعبادات وقيمتها الروحية ، وفى الحياة الأخروية ونعيمها وعذابها ، وكل ما ذكره عن العشق والخير والجمال ، وتجلى الله على جميع الموجودات بوجوده الفائض عنه على الدوام الخ . كل ذلك من صميم فلسفته الصوفية ؛ نجده مفصلا فى الرسائل الصغيرة المذكورة وفى الإشارات ، ونجد بعضه مجملا فى كتابى الشفاء والنجاة .

٣١ — يجب إذن ألا نتقيد فى استنباط نظريات ابن سينا الصوفية بمصدر بعينه ، وإن كان ماورد منها فى الأنماط الثلاثة الأخيرة من كتاب الإشارات يمثل أكمل وأنضج ما كتبه الفيلسوف فى هذا الصدد[2] .

ولعل أهم ما يميز كتابات ابن سينا الصوفية أيا كانت ، وفى أى كتاب أو رسالة عثرنا عليها ، هو أنه لا يظهر فيها بصورة الفيلسوف المشائى الذى مزج فلسفة أرسطو بالأفلاطونية الحديثة فحسب ، بل بصورة المفكر الذى كتب تحت تأثير عميق لمصدرين آخرين هامين هما الغنوصية والفلسفة الهرمسية كما أسلفنا.

---

(١) مقدمة منطق الشفا الفقرة السالفة الذكر .

(٢) مما يسترعى النظر أن ابن خلدون يشير إلى بعض فصول كتاب الاشارات بأنها فصول فى التصوف فيقول « وقد أشار إلى ذلك ابن سينا فى كتاب الاشارات فى فصول التصوف منها فقال الخ » المقدمة طبعة بيروت ص ٤٧٣ .

والظاهر أن ابن سينا قد وجد – كما وجد كثيرون غيره من فلاسفة المسلمين ومتصوفيهم – بل من فلاسفة المدرسة الأفلاطونية الحديثة من قبلهم وجدوا فى الحكمة الهرمسية معيناً روحياً عظيما خفف من جفاف الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية التى لم تشبع أرواحهم وعواطفهم الدينية وان أشبعت عقولهم . أما ابن سينا فقد كان دينه لهذه الحكمة الهرمسية عظيما ؛ ويكفى فى الدلالة على ذلك أن رسالة حى بن يقظان ليست إلا صورة عربية للرسالة الأولى من مجموعة رسائل هرمس وهى رسالة بوماندرس .

والميزة الثانية التى تمتاز بها كتابات ابن سينا الصوفية هى محاولة التوفيق فيها بين الدين والفلسفة ، فإنه لم ينكر فكرة الألوهية كما توهم بعض الباحثين ، ولم ينكر البعث ولا النبوة ، وإنما حاول أن يفلسف هذه جميعها ويضعها الوضع الجدير بها – فى نظره لا فى نظر جمهور أصحاب الأديان – ولم يفتأ يوفق بين الحقيقة كما يراها العقل ، وبين الغايات البعيدة التى قصد إليها الشرع .

والميزة الثالثة التى تمتاز بها هذه الكتابات هى خضوعها لنظريات فلسفية كانت مقررة فى نفس ابن سينا ، فلما أراد التجديد فى هذه النظريات صبغها بالصبغة الروحية الشرقية ، وعرض الكثير منها فى جو صوفى مستخدماً أساليب الصوفية واصطلاحاتهم ، وإن لم يتمكن فى النهاية أن يخرجها عن طابعها الفلسفى.

ابن سينا بين الفرس والعرب

للأستاذ محمد تقي القمي

رغم تقدم العلوم واتساع دائرة البحوث في العصر الحديث ، نلاحظ أن السماحة العلمية في عصر ابن سينا كانت أكثر جداً مما هي عليه الآن ؛ وأعني بالسماحة العلمية : تجرد العلماء من التعصب لبلد أو لغة ، وإقبال طلاب العلم على مؤلفات العلماء ، دون نظر إلى مذهب المؤلف أو عنصره .

نعم ، لم يتعصب العلماء القدامى للغاتهم الأصلية ، وإنما التمسوا اللغة التي رأوها أصلح لإبراز أفكارهم ، وأنسب لتبليغ آرائهم ، فاعتبروها لغتهم والتزموها.

وهذا التسامح بالنسبة للغة لم يقتصر على محيط العلماء ، بل تعداه إلى كل بيئة ومكان ، حتى شمل بعض الملوك المتنافسين والبلاد المتناحرة ؛ وخير مثل لذلك ملوك آل عثمان وملوك الدولة الصفوية ، فالسلطان سليم والشاه اسماعيل كلاهما كان يتذوق الشعر ويقرضه ، إلا أن الأول وهو السلطان سليم التركي كانت جل أشعاره بالفارسية ، وله ديوان في الشعر الفارسي ؛ والثاني وهو الشاه إسماعيل الصفوي كان يقرض أشعاره بالتركية . هذا رغم الخصومة واللدد بين الصفويين وآل عثمان، وبين السلطان سليم والشاه إسماعيل بالذات، ورغم الحروب الدامية بين فارس وتركيا ، ورغم الاختلاف المذهبي الشديد بين الدولتين ، إذ كان العثمانيون يحكمون باسم السنة ، والصفويون تقوم حكومتهم على الدعوة للتشيع . ومن هذا يتضح أن السياسة التي تقضي على كل رطب ويابس ، تكن ترى في اللغة شيئاً يحارب .

وفي ظل هذه السماحة المطلقة تمكنت اللغة العربية من الانتشار والتوسع وانفسح أمامها الطريق وتعبد ، وأصبحت لغة العلم والعلماء بين المسلمين من ساحل الأطلنطي إلى الشرق الأقصى .

فهذا هو الفارابى وموطنه « ما وراء النهر » ولغته التركية ، ألف كتبه الفلسفية بالعربية . وعلى بن الطبرى وهو من مازندران بطبرستان وضع بالعربية كتبه الطبية ، كفردوس الحكمة . والرازى محمد بن زكريا من أهل الرى قرب طهران كتب مؤلفاته ، الحاوى الصغير ، ورسائله الطبية وغيرها باللغة العربية . وأبو نصر سراج الطوسى وضع بالعربية كتاب اللمع فى التصوف . والغزالى الطوسى وهو من خراسان ألف كتبه المعتبرة بالعربية . وأكثر من هذا أن عمر الخيام النيسابورى وضع كتبه العلمية فى الرياضيات باللغة العربية ، وعلى بن عباس الأهوازى ألف كتابه كامل الصناعة الطبية الملكية فى الطب باللغة العربية مع أنه قدم كتابه هذا إلى عضد الدولة الديلمى من حكام إيران .

واللغة العربية عند علماء الشرق فى البلاد الإسلامية نظير عند الغربيين فى اللغة اللاتينية . فهذا فرانسيس باكون العالم المعروف والفيلسوف الإنجليزى الشهير وضع كتبه باللاتينية ، وديكارت فرنسى الأصل ألف بنفس اللغة ، والقديس توما الأكوينى كتب كتبه باللاتينية . بل إن بيرو الجراح الفرنسى حين وضع كتابه فى الطب الجراحى باللغة الفرنسية أثار اعتراض الخاصة وتهكم العامة ، لأنه تحول عن طريقة العلماء ، ولم يكتب كتابه باللاتينية ، التى ظلت لغة العلم والعلماء فى أوروبا إلى نهاية القرن السابع عشر .

بقى أن نورد أهم الأسباب التى مكنت للغة العربية ، وساعدت على جعلها اللغة العلمية فى البلاد الإسلامية . ذلك لأنها كانت لغة الطبقة الحاكمة ، فوق أنها لغة الدين ، وبها نزل القرآن الكريم ، حتى أصبحت كلمة العربية مرادفة للإسلام ، كما نرى ذلك فيما يرد فى تعابير المستشرقين ، ولأنها تنفرد بمزايا جعلتها تصلح للتعبير عن المسائل العلمية . فوجود الصيغ والأوزان والاشتقاق جعلها مرنة يسهل بواسطتها التعبير عن أى معنى غامض ؛ أضف إلى ذلك أن كثيرين من مترجمى صدر الإسلام كانوا من السريانيين ، كحنين ابن إسحق ، وولده إسحق بن حنين ، وأمثالهما . وقد نقلوا التآليف إلى السريانية ، فسهل نقلها إلى العربية ، لما بين اللغتين الساميتين من التشابه . وحسب العربية فخراً أنها كانت تنتشر دون ضغط أو دعاية ، بل بطبيعتها وقيمتها .

وابن سينا أحد الذين وضعوا جل مؤلفاتهم بالعربية ، ومؤلفاته بالفارسية وإن كانت قليلة بالنسبة لما ألفه بالعربية ، إلا أنها فوق قيمتها العلمية تعد خدمة للمكتبة الفارسية ، لما وضع من المصطلحات الفارسية فى تلك اللغة .

فما موقف ابن سينا بين الفرس والعرب ؟

لقد سئلت مرة فى حفل عن رأيى فى ابن سينا ، فقلت : ليس بفارسى .

قال السائل مندهشاً : أترون أنه عربى ؟

قلت : وليس بعربى .

قال : إذن فتركى ؟

قلت : ولا بهذا أيضاً .

قال : فماذا يكون ؟

قلت : مثل ابن سينا كمثل الشمس ، إنه للعالم كله ، وليس لبلد دون آخر . وإذا كان من حسن حظ إيران أنه ولد فيها ، وخدم ملوكها وحكامها ، ومات بها ، ودفن بأرضها ، فإن قيمته بعلمه لا بجسده ، وقيمته العلمية للإسلام ومن الإسلام ، بل للعالم أجمع .

واليوم تقدر العروبة هذا الرجل الذى قدم للمكتبة العربية مجموعة قيمة من التآليف بالعربية ، ومن ثم كان احتفال البلاد العربية بعيده الألفى ، وكان احتفال إيران بهذا العيد أيضاً . كلا الاحتفالين يشترك فيه العرب والفرس ، ويساهم فيه المهتمون بالثقافة من العالم المتمدين ؛ فرحى بهذا التقدير الجليل ، ورحم الله ابن سينا الذى خدم العالم بعلمه ، ونبذ التعصب للعنصر أو اللغة . واليوم تنبذ التعصبات فى سبيل الاحتفال بذكره ، فتطلب إلىّ اللجنة الثقافية لجامعة الدول العربية لتخليد ذكرى ابن سينا التى أتشرف بعضويتها ، أن أكتب عن ابن سينا بين الفرس والعرب — وإن كنت أرى أن ابن سينا ليس بين الفرس والعرب ، وأنه للفرس والعرب كليهما بل وللعالم المثقف كله — وهى إذ تطلب هذا ، تضرب مثلا فى البعد عن كل نواحى التعصب ، وهو ما لمسته فعلا فى جلساتها المتكررة ، مما يجعلنى أتطلع إلى مستقبل الثقافة فى البلاد الإسلامية بعين المتفائل المستبشر .

ومما هو جدير بالذكر ، ولابد من تسجيله هنا ، أن الترابط الثقافى ، وبالتالى التعارف بين أبناء الشرق – والبلاد الإسلامية بوجه خاص – كان عند آبائنا رغم صعوبة الأسفار ، وانعدام المواصلات السلكية منها أو اللاسلكية أو البريدية المنظمة ، وعدم اختراع الطبع (المطبعة) كان أكثر بكثير مما نحن عليه فى عصرنا هذا . وذلك لعوامل تتحكم – مع الأسف – فينا لسنا بصدد ذكرها الآن .

وكيفما كان فنحن نرى هذا الاحتفال خطوة مباركة فى سبيل التقريب بين المسلمين والتعارف بينهم ، نرجو أن تتبعها خطوات أخرى من هذا القبيل ، وبهذا الروح النبيل ، إن شاء الله .

آراء ابن سينا فى الجيولوجيا

للأستاذ ساطع الحصرى

— ١ —

إن كل بحث يحوم حول مؤلف من مؤلفات العلماء القدماء يجب أن يكون مصحوباً بنظرات إلى ما هو معلوم من تاريخ العلوم العامة .

ذلك لأننا قد نجد فى تلك المؤلفات القديمة بعض الأخطاء الفادحة ؛ ولكن فداحة هذه الأخطاء تقل — نسبياً — إذا ما علمنا أنها كانت شائعة فى عصر المؤلف ، ولاسيما إذا تأكدنا من أنها بقيت شائعة بين المفكرين مدة طويلة بعد ذلك العصر أيضاً .

وبعكس ذلك : قد نجد فى تلك المؤلفات القديمة بعض الآراء الصائبة التى تبدو لنا هامة فى الوهلة الأولى ؛ إلا أن أهمية تلك الآراء وطرافتها تقل بل تزول إذا ما علمنا أنها كانت معلومة منذ عهد بعيد . ولاسيما منذ عهد اليونان .

فنستطيع أن نقول : إن قيمة الآراء المسطورة فى الكتب العلمية القديمة ، لا يمكن تقديرها وتقريرها إلا بعد درس الأمر على ضوء تاريخ العلم والفكر العام .

ولهذا السبب ، رأيت من الضرورى أن نلقى نظرة إجمالية سريعة إلى تاريخ الجيولوجيا وأسسها ؛ قبل أن نتكلم عما جاء فى مؤلفات ابن سينا فى شأنها .

معلوم أن الجيولوجيا من العلوم الحديثة ، التى تستمد قوتها من ثلاثة منابع أساسية : الأول : الاستدلال من المستحاثات الحيوانية والنباتية .

والثانى : الاستدلال من أوضاع الطبقات الأرضية .

الثالث : القياس على الحوادث التى تحدث فى القشرة الأرضية فى الأحوال الحاضرة .

فأما المستحاثات فهى بقايا حيوانات ونباتات كانت تعيش على سطح الأرض أو فى البحار . ومن الطبيعى أن درس هذه المستحاثات يوصلنا إلى معلومات كثيرة عن الأدوار الجيولوجية .

وأما الطبقات الرسوبية فهى تكون أفقية عند تكوينها الأول ، إلا أنها تتباعد عن هذا الوضع الأصلى بعد ذلك ، وتتعرض إلى ضروب من الميلان والارتفاع والالتواء أو الانكسار أو الانخساف ، ولذلك فإن درس أوضاع هذه الطبقات ، يمكننا من الحصول على معلومات قيمة عن تطور أحوال القشرة الأرضية فى مختلف الأدوار الجيولوجية .

هذا ، والقشرة الأرضية لم تكن مصونة من الحوادث والتغيرات، كما يبدو ذلك فى الوهلة الأولى ؛ بل إنها تتعرض إلى كثير من الحوادث ، التى تبدو تافهة لا تستحق الاهتمام ، إلا أن توالى هذه الحوادث على مر العصور ، يولد نتائج هامة جداً . ولذلك ، فإن درس الحوادث الأرضية الحالية يعطينا مجالا واسعاً لمعرفة ما كان يحدث فى الأزمنة الجيولوجية الماضية .

إن هذه الأسس الثلاثة ، تبدو فى الوهلة الأولى ، من الأمور الظاهرة — القريبة من البديهية — إلا أن التاريخ يعلمنا بأنها لم تقرر فى أذهان المفكرين إلا بعد أبحاث ومناقشات طويلة ، فى عهد قريب نسبياً .

فإن مفكرى القرون الوسطى — مثلا — لم يدركوا أن المستحاثات ماهى إلا بقايا وآثار حيوانات أو نباتات منقرضة ، بل اعتبروها فى نتاج تلهى الطبيعة ، إذ قالوا : إن الطبيعة تلهو بتكوين أمثال هذه الأشياء ، مثل ما يتلهى الأطفال بصنع أشياء متنوعة .

وهذا الاعتقاد كان رسخ فى الأذهان رسوخاً غريباً ، وظل سائداً حتى النصف الثانى من القرن الثامن عشر . وعند ما قام بعض الباحثين يدرسون المستحاثات ويتحدثون عنها كبقايا حيوانات أو نباتات كانت تعيش هناك ، وعندما راحوا يستنتجون من ذلك أن الجبال التى يشاهد عليها بقايا حيوانات بحرية كانت فى سالف الأزمان مغمورة بالبحار . . . انبرى الفيلسوف الفرنسى الشهير « فولتير » يسخر من هذه الآراء ، ويدعى بأن بقايا الأسماك التى تشاهد

على الجبال ، إنما هى فضلات الطعام التى كان يحملها معهم أفواج الحجاج منذ قرون عديدة .

وبعد ذلك ، عندما توسعت هذه الدراسات ، ولم يبق مجال للشك فى أن المستحاثات ما هى إلا بقايا حيوانات ونباتات كانت تعيش فعلا . . . صار الكثيرون من العلماء والمفكرين يقولون إنها بقايا المخلوقات التى كانت تعيش قبل الطوفان المذكور فى الكتب السماوية .

إلا أنهم لاحظوا بعد ذلك أن الطبقات الأرضية التى تضم المستحاثات سميكة جداً ، كما أن هذه المستحاثات متنوعة تنوعاً هائلا ، وفى الأخير أن هذه الأنواع تختلف باختلاف الطبقات . . . وفهموا عندئذ أنه لا يمكن تعليل كل ذلك بطوفان واحد ، فلجأوا إلى القول بتعدد الطوفان : قالوا إن الأرض تعرضت إلى طوفانات هائلة عديدة ، أدى كل واحد منها ، إلى انقلاب الأحوال انقلاباً أساسياً وعاماً ، يشمل الجبال والأنهار والسهول والوديان والقارات والبحار . وانقرضت من جراء ذلك مجموعة الحيوانات والنباتات مرة واحدة ، وخلقت أخرى تقوم مقام المنقرضة ، كذلك مرة واحدة .

وأما فكرة التغير المستمر والتطور التدريجى فى معالم الأرض وفى أنواع الحيوانات والنباتات ، فلم تقرر إلا بعد ثبوت بطلان النظريات الطوفانية ، وذلك خلال القرن التاسع عشر .

وبعد هذه النظرات العامة التى ألقيناها على نشوء الآراء الجيولوجية فى البلاد الغربية ، يجدر بنا أن نقول : إن المؤلفات العربية تدل على أن العرب سبقوا الغربيين كثيراً فى الاهتداء إلى الأسس والمبادئ التى تقوم عليها الجيولوجيا ؛ إنهم لم يترددوا فى التسليم بأن المستحاثات بقايا حيوانات ونباتات ، كما أنهم لم يتأخروا فى تعليل الأمور والحوادث بالتطور المستمر التدريجى .

إن ما كتبه ابن سينا فى هذه المواضيع خير دليل على ذلك . لأننا نجد فى كتابات ابن سينا أبحاثاً تتصل بأسس الجيولوجيا الثلاثة التى ذكرتها آنفاً .

— ٢ —

إن كتاب الشفا لابن سينا يشتمل على عدة علوم ، من جملتها « العلم الطبيعى » .

يقسم ابن سينا العلم الطبيعى إلى عدة فنون ، ويخصص الخامس منها للكلام عن الأرض . إذ يقول فى مستهل حديثه عن الفن الخامس : « هذا الفن يشتمل على علل أكوان الكائنات التى لا نفس لها ، من المعادن والآثار العلوية وما يشبهها » . ويترك بذلك أبحاث النفس والحيوان والنباتات خارجاً من نطاق شمول هذا الفن .

ثم يخصص المقالة الأولى منه إلى بحث « ما كان من ذلك بناحية الأرض » ويترك بذلك كل ما يتعلق بالسماء وبالآثار العلوية إلى مقالة أخرى .

إن آراء ابن سينا الجيولوجية مسطورة فى المقالة الأولى من الفن الخامس من العلم الطبيعى .

يقسم ابن سينا هذه المقالة إلى عدة فصول ، يتكلم فيها عن الجبال وعن كيفية تكون الجبال وعن منافع الجبال ، وعن الزلازل ، وعن تكون المعدنيات .

ويتكلم أولا عن كيفية تكون الحجارة ، وثانياً عن تكون الحجارة الكبيرة والكثيرة ، وبعد ذلك ينتقل إلى بحث ما يكون له ارتفاع وسمو ، ويدخل بذلك فى صميم بحث تكون الجبال .

يذكر ابن سينا لتكون الحجارة ثلاث كيفيات : أولا تحجر الطين اللزج ، ثانياً ترسبات بعض المياه ، وثالثاً عمل بعض الصواعق .

١ — يقول ابن سينا « إن الأرض الخالصة لا تتحجر ، لأن استيلاء اليابس على الأرض لا يفيدها استمساكاً بل تفتتاً . وإنما تتكون الحجارة على الأكثر على وجهين من التكون : أحدهما على سبيل التفجير ، والثانى على سبيل الجمود .

« فإن كثيراً من الأحجار يتكون من الجوهر الغالب فيه الأرضية ، وكثيراً منه يتكون من الجوهر الغالب فيه المائية . فكثير من الطين يجف ويستحيل أولا شيئاً بين الحجر والطين ، وهو حجر رخو ، ثم يستحيل حجراً . وأولى الطينات بذلك يتفتت فى أكثر الأمر قبل أن يتحجر ؛ وقد شاهدناه قد تحجر تحجراً رخواً ، والمدة قريبة من ثلاث وعشرين سنة » .

يلاحظ من هذه العبارات أن ابن سينا يتكلم عن المـائية والأرضية ، وعن غلبة المـائية أو غلبة الأرضية . إنه يفعل ذلك متمشياً مع نظرية العناصر الأربعة التى كانت شاعت منذ عهد أرسطوطاليس ، والتى لم يستطع العلماء أن يظهروا بطلانها إلا فى أواخر القرن الثامن عشر . ونجد فى هذا الفصل نفسه آثاراً أخرى لهذه النظرية ، فإنه يتكلم عن « استحالة الأجسام الواقعة فى الملاحات إلى الملح والأجسام الواقعة فى الحريق إلى النار » لأنه يرتبط بنظرية العناصر الأربعة . ولم يدرك الفرق بين الانحلال والتحول والترسب . ولكنه بجانب هذه التعليلات الخاطئة – الأرسطوطالية – يظهر قوة ملاحظة واستقراء ، إذ يشير إلى تفتت الأحجار ، وتفجر الطين وتصلبه ، وتحوله إلى حجر رخو ، ثم حجر صلد . ويقارن بين ما كان شاهده فى طفولته – على شط جيحون – وبين ما شاهده فى كهولته .

٢ – ثم يواصل ابن سينا كلامه عن تكون الحجارة فيقول :

« وقد تتكون الحجارة من المـاء السيال على وجهين . أحدهما أن يجمد كما يقطر أو كما يسيل برمته ، والثانى أن يرسب فى سيلانه شىء يلزم وجه مسيله ويتحجر . شوهدت مياه تسيل وما يقطر منها على موضع معلوم ينعقد حجراً أو حصى مختلفة الألوان » .

يظهر من هذه العبارات بكل وضوح أن ابن سينا لاحظ الفرق بين الترسبات الكيميائية ، وبين الترسبات الميكانيكية . وإن كان قد ضل فى تعليل ذلك ، بسبب اعتماده على النظريات الأرسطوطالية فى العناصر الأربعة .

٣ – ويذكر ابن سينا بعد ذلك ، كيفية ثالثة فى تكون الأحجار ، إذ يقول : « وكثيراً ما يحدث من الصواعق أجسام حديدية وحجرية » ثم يذكر بعض الأمثلة « قد يقع فى بلاد الترك فى الصواعق والبرودة أجسام نحاسية على شكل نصول حديدية ، لها زائدة منعطفة إلى فوق . ويقع مثلها فى بلاد الجبل والديلم . وإذا وقعت غارت فى الأرض . ويكون جوهر جميع ذلك جوهراً نحاسياً »

« وقد تكلفت بإذابة نصل من ذلك بخوارزم فلم يذب ، ولم يزل يتحلل منه دخان ملون يضرب إلى الخضرة حتى بقى منه جوهر رمادى » .

يظهر من ذلك أن ابن سينا تكلم عن الأحجار السماوية التي تسقط على الأرض أحياناً ، ولكنه ظنها من آثار الصواعق، كما كان يظن بعض الناس والعلماء جميعاً . ومع هذا فإنه أراد أن يتأكد من طبيعتها ، وحاول إذابتها ولاحظ الأبخرة الملونة التي تتصاعد منها .

وخلاصة القول : إن ابن سينا قد سجل في بحث كيفية تكون الصخور والأحجار ملاحظات هامة ، إلا أنه ضل السبيل في تعليلاتها تحت تأثير نظرية العناصر الأربعة التي أضلت الفكر البشري قروناً طويلة .

— ٣ —

ولكن في بحث تكون الجبال توصل ابن سينا إلى نظرية صحيحة ، كما يقرها العلم الحديث تماماً .

إذ يقول ابن سينا في هذا الصدد ما يلي :

« وأما تكون حجر كبير إما دفعة بسبب حر عظيم يناهض طيناً لزجاً ، وإما أن يكون قليلا على تواتر الأيام .

وأما الارتفاع ، فقد يقع لذلك سبب بالذات، وقد يقع له سبب بالعرض.

وأما السبب بالذات فكما يتفق عند كثير من الزلازل القوية ، أن يرفع الريح الفاعلة للزلزلة طائفة من الأرض ، ويحدث رابية من الروابي دفعة .

وأما الذي بالعرض ، فأن يعرض لبعض الأجزاء من الأرض انحفار دون بعض، بأن يكون رياح نشافة أومياه حفارة يتفق لها حركة على جزء من الأرض دون جزء ، فيحفر ما يسيل عليه ويبقى ما لا يسيل عليه رابياً . ثم لا تزال السيول تغوص في الحفر الأول إلى أن تغور غوراً شديداً ويبقى ما انحرف عنه شاهقاً »

ثم يضيف ابن سينا إلى هاتين الكيفيتين كيفية ثالثة ، وإن كانت أكثر قرباً من الثانية ، إذ يقول : « أجزاء الأرض تكون مختلفة ، فتكون بعضها لينة وبعضها حجرية ، فينحفر الترابي اللين ، ويبقى الحجري مرتفعاً ، ثم لا يزال ذلك المسيل ينحدر ، ويبقى على الأيام ويتسع التنور كلما انحفر عنه الأرض كان سموه أكثر .

وهذه هي الأسباب الأكثرية لهذه الأحوال الثلاثة » .

وبعد التبسط فى شرح هذه الأمور يذكر ابن سينا بعض الظواهر الطبيعية التى تؤيد رأيه تأييداً قوياً .

إنى أنقل فيما يلى ، أهم الفقرات التى جاءت فى كتاب الشفاء حول هذا الموضــوع :

« فالجبال تكونها من أحد أسباب تكون الحجارة . والغالب أن تكونها من طين لزج جف على طول الزمان وتحجر فى مدد ، لا يضبط ، فتشبه أن تكون هذه المعمورة قد كانت فى سالف الأيام معمورة ، بل مغمورة فى البحار . فتحجرت إما بعد الانكشاف قليلا قليلا فى مدد لا يفى التاريخات بحفظ أطرافها ، وإما تحت المياه لشدة الحر تحت البحر . . .

ولهذا ما يوجد فى كثير من الأحجار إذا كسرت أجزاء الحيوانات المــائية كالأصداف وغيرها . . .

فأنت إذا تأملت أكثر الجبال رأيت الانحفار الفاصل فيما بينهما متولداً من السيول .

وأكثر الجبال الآن إنما هى فى الانرضاض والتفتت . وذلك لأن عهد نشوئها وتكوينها إنما كان من انكشاف المياه عنها يسيرا . والآن إنها فى سلطان التفتت . . .

وقد ترى بعض الجبال كأنه منضود ساقاً فساقاً ، فيشبه أن يكون ذلك قد كانت طينها فى وقت ما كذلك ساقاً فساقاً ، بأن كان ساقه ارتكم أولا ، ثم حدث بعد مدة أخرى ساق آخر ارتكم . .

وأرض البحر قد تكون طينية رسوبية ، وقد تكون طينية قديمة غير رسوبية . . . »

ويلاحظ من هذه العبارات بوضوح تام أن الآراء التى دونها ابن سينا فى كتابه الشفاء عن كيفية تكون الجبال تطابق ما توصل إليه العلم الحديث مطابقة كبيرة .

بعد أن استعرضنا آراء ابن سينا الجيولوجية ، يجدر بنا أن نبحث قليلا عن أسلافه وأخلافه فى هذه الآراء والنظريات ، ولاسيما كتاب العرب ، لنرى تأثره منهم وتأثيره فيهم .

إنى أود أن أشير إلى ما جاء عن هذه القضايا فى رسائل إخوان الصفا من ناحية ، وفى كتاب القزوينى من ناحية أخرى .

إن رسائل إخوان الصفا التى كانت أقدم من كتاب الشفاء تتحدث عن كيفية تكوين الجبال والبحار ، وتسجل ملاحظات هامة عن تفتت الصخور وانتقال الأتربة وترسبها ، ولكنها لا تتوصل إلى نظرية واضحة فى تكوين الجبال .

ومما جاء فى هذه الرسائل :

« كيفية تكوين الجبال والبحار — كيف يصير الطين اللين أحجاراً ، وكيف تتكسر الأحجار فيصير منها حصاة ورمالا ، وكيف تحملها سيول الأمطار إلى البحار ، وفى جريان الأودية والأنهار ، وكيف ينعقد من ذلك الطين الرمال فى قعور البحار حجارة وجبالا . . .

إن الأودية والأنهار كلها تجرى من الجبال والتلال وتمر فى مسيلها وجريانها نحو البحار والآجام والغدران ، وإن الجبال من شدة إشراق الشمس والقمر والكواكب عليها بطول الأزمان والدهور تنشف رطوبتها وتزداد جفافاً ويبساً ، وتنقطع وتتكسر وتصير أحجاراً أو صخوراً أو حصى ورمالا . ثم إن الأمطار والسيول تحط تلك الصخور والرمال إلى بطون الأودية والأنهار ، وتحمل ذلك شدة جريانها إلى البحار والغدران والآجام . وإن البحار لشدة أمواجها وشدة اضطرابها وفورانها تبسط الرمال والطين والحصى فى قعرها ساقاً على ساق ، بطول الزمان والدهور . ويتلبد بعضها فوق بعض ، وينعقد وينبت فى قعور البحار جبالا وتلالا كما يتلبد من هبوب الرياح دعاص الرمال فى البرارى والقفار .

واعلم يا أخى ، أنه كلما نظمت قعور البحار من هــذه الجبال والتلال التى ذكرنا أنها تنبت ، فإن الماء يرتفع ويطلب الاتساع وينبسط على سواحلها نحو البرارى والقفار ويغطيها المــاء . فلا يزال دأبه بطول الزمان حتى تصير

مواضع البرارى بحاراً ومواضع البحار يبساً وقفاراً . وهكذا لا تزال الجبال تتكسر وتصير أحجاراً وحصى ورمالا تحطها سيول الأمطار وتحملها إلى الأودية والأنهار بجرياتها حتى البحار ، وتنعقد هناك كما وصفنا . وتنخفض الجبال الشامخة وتنفض وتقصر حتى تستوى مع وجه الأرض ، وهكذا لا يزال ذلك الطين والرمال تنبسط فى قعر البحار وتتلبد ، وتنبت عنها التلال والروابى والجبال ، وينصب فى ذلك المكان الماء حتى تظهر تلك الجبال ، وتنكشف هذه التلال ، وتصير جزائر وبرارى ويصير ما بقى من الماء فى وهادها وقعورها بحيرات وأجاما أو غدرانا ، وينبت فيها القصب ، فلا تزال السيول تحمل إلى هناك الطين والرمال والوحول حتى تجف تلك المواضع وينبت هناك الأشجار والعشب ويصير مواضع للسباع والوحوش . ثم يقصدها الناس بطلب المنافع والمرافق فى الخصب والصيد وغيرها . وتظهر مواضع الزروع والغروس والنباتات بلدانا وقرى ومدناً يسكنها الناس » .

وأما كتاب عجائب المخلوقات للقزوينى فإنه ينقل الآراء الواردة فى الكتابين السابقين — دون أن يذكرهما — ولكنه يضيف إلى ذلك تأثير الرياح حيث يقول :

« وجاز أن يكون بسبب الرياح ينقل التراب من مكان إلى مكان ، وتحدث تلال ووهاد ، ثم يتحجر بسبب ما قلنا . . . » .

ولكن أهم ما جاء فى كتاب القزوينى حول هذه الأمور قصة تعبر عن فكرة التطور التدريجى أحسن تعبير ، وإن كانت تخطئ خطأ كبيراً فى تقدير الزمان الذى يستغرقه هذا التطور :

قال خضر عليه السلام : « كنت فى اجتيازى مررت بمدينة كثيرة الأهل والعمارة ، وسألت رجلا من أهلها : متى بنيت هذه المدينة ؟ فقال : هذه مدينة عظيمة ما عرفنا مدة بنائها نحن ولا آباؤنا .

ثم اجتزت بعد خمسمائة سنة ، فلم أجد للمدينة أثراً . ورأيت هناك رجلا يجمع العشب فسألته : متى خربت هذه المدينة ؟ فقال : لم تزل هذه الأرض كذلك . فقلت أما كان ههنا مدينة ؟ فقال ما رأينا ههنا مدينة ولا سمعنا عن آبائنا . . .

ثم مررت بها بعد خمسمائة عام فوجدت بها بحراً . فلقيت هناك جمعاً من الصيادين ، فسألتهم : متى صارت هذه الأرض بحراً ؟ فقالوا مثلك يسأل عن هذا ، إنها لم تزل كذلك . قلت أما كان قبل ذلك يبساً ؟ قالوا ما رأينا ولا سمعنا به عن آبائنا . ثم اجتزت بعد خمسمائة عام وقد يبست ، فلقيت بها أحسن تمثيل . فقلت متى صارت هذه الأرض يبسا ؟ فقال لم تزل كذلك . فقلت له : أما كان بحر قبل هذا ؟ فقال ما رأيناه ، ولا سمعنا به قبل هذا .

ثم مررت بعد خمسمائة عام فوجدتها مدينة كثيرة الأهل والعمارة أحسن مما رأيتها أولا . فسألت بعض أهلها متى بنيت هذه المدينة ؟ فقال : إنها عمارة قديمة ، ما عرفنا مدة بنائها نحن ولا آباؤنا . . . » .

إن هــذه القصة الرمزية الخيالية التى ينقلها إلينا القزوينى تدل دلالة واضحة على أن فكرة التطور التدريجى المستمر فى الجبال والسهول ، والبرارى والبحار ، كانت منتشرة انتشاراً كبيراً بين المفكرين فى ذلك العهد . ولولا قصر مدة الفترات المذكورة فيها ، لاستطعنا أن نقول : إنها تمثل مكتسبات العالم الحديث أيضاً أحسن تمثيل .

[illegible]

ولكن أبرز ما جاء في الكتاب المقدس حول هذه الأمور قصة تعبر عن فكرة التطور [illegible]، وإن كانت [illegible] التطور.

[illegible] عليه السلام [illegible] مررت [illegible] قرية [illegible] من يحيي هذه القرية؟ [illegible]

[illegible] هذه القرية؟ [illegible] هذه الأرض [illegible]

[illegible]

Un seul manuscrit, nous l'avons dit, renferme l'ensemble des [illegible] dans les chapitres de la Métaphysique [illegible]

[illegible] d'autant plus [illegible] aux compilations didactiques [illegible] du milieu [illegible] attribuées à Gundissalinus. Un premier effort d'adaptation avait été tenté pour rendre le texte de la Métaphysique plus accessible [illegible] XIIIème siècle, la première traduction [illegible]

Certains manuscrits [illegible] qui nous permettront de saisir les méthodes et les difficultés [illegible]

Spécialement à la fin du XIIème et dans la première moitié du XIIIème siècle, les traités et ouvrages d'Avicenne [illegible] dans la grande [illegible] Nous essaierons de reproduire [illegible] les lignes essentielles.

[illegible]

21 manuscrits pour la partie de la physique mise en circulation au XIIème siècle sous le titre de *Sufficientia*.

45 manuscrits pour le *De Anima*, de beaucoup l'œuvre d'Avicenne la plus répandue après le *Qânûn*.

21 manuscrits pour le *De Animalibus*.

24 manuscrits pour la Métaphysique.

2 manuscrits pour le Commentaire d'Averroès sur la Rhétorique contenant des passages du *Shifâ'*.

Un seul manuscrit, nous l'avons dit renferme l'ensemble des *Libri naturales*, mais les chapitres de la Météorologie traduits par Alfred de Sareshel sont très répandus, presque toujours inclus dans les œuvres d'Aristote.

Les idées d'Avicenne furent diffusées aussi de façon plus ou moins directe grâce aux compilations didactiques émanées du milieu tolédan, et attribuées à Gundissalinus. Un premier effort d'adaptation avait été tenté pour rendre le texte de la Métaphysique plus accessible. A un moment que nous ne pouvons encore déterminer avec précision, mais qui doit remonter à la première moitié du XIIIème siècle, la première traduction avait été revue et améliorée surtout au point de vue du style.

Certains manuscrits portent des gloses souvent fort intéressantes, qui nous permettent de saisir les réactions et les difficultés des savants clercs.

Sporadiques à la fin du XIIème et dans le premier quart du XIIIème siècle, les citations des ouvrages d'Avicenne se multiplient à partir de 1225. C'est une des autorités philosophiques les plus souvent invoquées dans les milieux universitaires. Sa Psychologie apportait des éléments nouveaux, en particulier, au sujet de la perception visuelle, et sa Métaphysique s'insérait, en l'enrichissant, dans le grand courant platonicien que l'invasion massive de l'aristotélisme averroïste ne réussit jamais à supplanter. Nous espérons reprendre un jour ,avec des documents inédits, cette histoire de l'Avicennisme latin dont les magnifiques travaux de M. E. Gilson ont mis en lumière les lignes essentielles.

Liber Aphorismorum de Anima.
De Diffinitionibus et quaesitis = *Risâla fil-hudûd* (An. 9)
Quaesita accepta ex libello Avicennae De Quaesitis
De Diuisionibus scientiarum = *Aqsâm al-hikma* (An. 4)

C'est à Venise également qu'avaient été imprimées les œuvres philosophiques d'Avicenne, en partie du moins. L'édition de 1508, dont le texte a été revu par les chanoines de S. Giovanni in Viridario, près de Padoue, comprend les textes suivants :

La Logique, sans préface du traducteur ni prologue ; le chapitre sur les universaux se trouve à la fin.

La Physique, partie traduite au XIIème siècle (I, II, début de II).

Le Pseudo-Avicenne, *De Caelo et Mundo.*
Le *De Anima,* sans préface.
Le *De Animalibus* traduit par Michel Scot.
La Métaphysique.

Le recueil renferme en outre le *De Intellectu* de Farabi et une curieuse compilation de philosophie arabe et de théologie chrétienne composée vers l'an 1200, *le Liber de primis et secundis substantiis,* sous le titre : *De intelligentiis.*

La Métaphysique avait été publiée, seule, en 1495. Le *De Anima* isolé eut deux éditions, en 1485 et 1493 ; le *De Animalibus* fut aussi imprimé en 1500.

Le nombre des manuscrits qui subsistent encore dans les Bibliothèques d'Europe témoigne de l'intérêt éveillé par l'œuvre philosophique d'Avicenne. (1) Notre enquête, loin sans doute d'être complète, aboutit actuellement aux résultats suivants :

6 manuscrits contiennent l'*Isagoge,* deux seulement avec préface et prologue ; cinq autres renferment, isolé, le chapitre sur les Universaux.

---

(1) cf. H. Bédoret, *Les premières versions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Avicenne,* dans la *Revue néo-scolastique* de Louvain XLI (1938), 374-400.

que de la Sorbonne, du XIVème siècle, mentionne un manuscrit d'un livre *De Vegetabilibus* d'Avicenne, ainsi qu'un manuscrit de la série complète des 5 livres des *Tabi'iyât*.

La majeure partie de la Logique, et les quatre sections des sciences mathématiques : Arithmétique, Géométrie, Musique et Astronomie restèrent inconnues aux Occidentaux. Ceux-ci, possédant l'*Organon* d'Aristote, Euclide, Boèce, de nombreuux traités de musique mieux adaptés à leurs besoins, et l'*Almageste* traduit par Gérard de Crémone, n'avaient guère de motif de recourir à l'enseignement d'Ibn Sinâ sur ces différentes matières.

Quelques fragments d'une autre œuvre philosophique d'Avicenne les *Ishârât*, furent cités, en latin, dans le célèbre traité polémique du Frère Prêcheur Raymond Martin, le *Pugio Fidei*, écrit à Barcelone vers 1278.

Nous laisserons de côté quelques opuscules d'alchimie traduits de l'arabe et qui ont circulé sous le nom d'Avicenne. L'état actuel des recherches ne permet guère de décider de leur authenticité.

La part de la Renaissance dans la diffusion de l'œuvre d'Avicenne étant peu connue, il convient d'en dire un mot :

Une petite collection d'opuscules d'Avicenne fut traduite par un médecin italien qui avait séjourné longtemps en Orient, Andrea Alpago, de Bellune, et publiée par son neveu Paul Alpago à Venise en 1546. Andrea avait revu et corrigé la traduction du *Qânûn* de Gérard de Crémone, et, fait curieux, il s'était imprégné du style de son lointain prédécesseur à un point tel que ses versions semblent plutôt l'œuvre d'un médiéval que d'un homme de la Renaissance. Nous croyons utile de donner la liste de ces traités, avec leur correspondance arabe, et le numéro de la *Bibliographie* de G. C. Anawati, lorsque cela est possible :

Compendium de Anima = *Maqâla fil-nafs* (Anawati,102).

De Almahad = *Al-Risâlat al-adhawiyya fi amr al ma'âd* (An 200).

du *Shifâ'*. Sa version, fort maladroite, nous fait regretter la précision de ses prédécesseurs du XIIème siècle.

Entre 1274 et 1280, un prélat intelligent et cultivé, Gonzalve Garcia de Gudiel, alors évêque de Burgos, recruta une nouvelle équipe pour mener à bien la traduction des *Tabi'iyât*.

La Physique du *Shifâ'*, qui constitue la première section des *Libri Naturales* comprend quatre sections, Avicenne ne s'étant pas astreint à suivre strictement l'ordre d'Aristote. Comme nous l'avons dit, de ces quatre sections, les deux premières et le début de la troisième seulement furent traduites dans le premier Corpus avicennien. Gonzalve de Gudiel chargea un clerc de Burgos, Maître Jean Gonzalve, aidé par un juif, Salomon, de reprendre la tâche abandonnée sans doute un siècle auparavant. Ils traduisirent dix chapitres de la troisième section, qui forment respectivement les Livres III et IV de la version latine, omettant les quatre derniers chapitres de la IIème partie arabe et toute la IVème partie.

Le second Livre des *Tabi'iyât*, *De Caelo*, qui comprend dix chapitres a été traduit en entier par les mêmes personnages.

Le troisième Livre : De *Generatione et corruptione ;* le quatrième, sous le titre *De actionibus et passionibus universalibus... elementarum* ; le cinquième, comprend la Météorologie, en quatre parties, sont également complets. Le P. M. Alonso, qui prépare l'édition de l'unique manuscrit subsistant de cette traduction du XIIIème siècle estime, d'après l'examen du vocabulaire, que ces trois derniers Livres, quoique ne portant pas d'attribution, sont l'œuvre des mêmes traducteurs. La qualité de cette dernière série des versions latines du *Shifâ'* est fort médiocre. (1)

Il ne subsiste plus, semble-t-il, de témoin du VIIème livre des *Tabi'iyât*, la Botanique. Mais un catalogue de la bibliothè-

(1) cf. S. Pinès, *art. cit. Rev. Et. juives* (1934,2), 32-33 ; M. Alonso, dans *Al-Andalus*, XIV (1949), 291-315. Nous avons nous-même étudié le manuscrit contenant cette traduction, Vatican, Urb. 186 et nous l'avons comparé avec le texte du *Shifâ'* grâce à M. G. Vajda.

Il faut y ajouter un fragment des *Seconds Analytiques*, le *Burhân*, que Gundissalinus a inclus dans l'une de ses compilations didactiques, le *De Diuisione* Scientiarum. Ce passage concerne les relations entre les sciences. C'est le 7ème *fasl* de la 2ème *maqâla :* (Anawati, p. ٣٧ — « في اختلاف العلوم واشتراكها »

Au début du XIIIème siècle, un clerc anglais, curieux surtout de questions scientifiques, Alfred de Sareshel, traduisit quelques chapitres de la Météorologie sur la formation des pierres et des montagnes. Ce fragment fut ajouté à la traduction arabo-latine du L. III de la Météorologie d'Aristote, faite par Gérard de Crémone, et connut une grande diffusion étant inclus dans le Corpus aristotélicien.

Un autre passage de la Météorologie du *Shifâ'*, le dernier chapitre, intitulé en latin "*De diluviis*" avait également été traduit dans cette première période de la découverte du *Shifa'* mais nous ne connaissons pas le nom des traducteurs. Le P. Alonso, qui l'a édité (dans *Al-Andalus*, XIV (1949), pp. 305-308) ne se prononce pas, mais le style de cette version se rapproche beaucoup de celui d'Alfred de Sareshel.

Est-ce à Tolède, où il se trouvait en 1217, est-ce en Sicile que le célèbre astrologue de l'Empereur Frédéric II, Michel Scot entreprit la traduction du 11. VIIIème des *Tabi'iyât*, abrégé du Traité d'Aristote sur les animaux? La seconde hypothèse est plus vraisemblable, puisque c'est à l'empereur, son patron, qu'elle fut dédiée. Les manuscrits actuellement conservés dérivent d'une copie faite à Melfi sur l'exemplaire de Frédéric par Maître Henri de Cologne, en 1232.

L'Espagne continuait à attirer les étrangers studieux au milieu du XIIIème siècle. Nous trouvons à Tolède vers 1250 un clerc allemand nommé Hermann, attelé à la rude besogne de traduire Ibn Roshd. La rhétorique et la poétique étaient d'un abord si difficile, que le pauvre homme explique qu'il a eu beaucoup de peine à trouver un acolyte arabisant. Il fut amené à recourir au texte correspondant d'Avicenne, et ceci nous montre que le précieux manuscrit du *Shifâ'* reposait toujours dans la Bibliothèque du Chapitre. Pour éclaircir deux passages du texte arabe d'Aristote particulièrement obscurs, Hermann inséra deux fragments de la Rhétorique

Avec le *De Anima* nous voyons apparaître le chanoine Dominique Gundisalvi, archidiacre de Ségovie. Il semble avoir résidé à Tolède jusque vers 1181 d'après les indications du Cartulaire mozarabe publié par M. Gonzales Palencia. Un acte de 1191 témoigne de sa présence à Ségovie à cette date.

Contrairement à ce que l'on a admis jusqu'ici, nous ne pensons pas qu'il ait collaboré à la traduction de la Logique, dont le vocabulaire technique est assez différent de celui de la Métaphysique et de celui de la Logique du *Maqâsid* de Ghazzâli qui en est le résumé. Gundissalinus avait une certaine culture littéraire et théologique, et il paraît assez probable qu'il avait fréquenté les grands centres d'enseignement de ce temps. Il n'hésite pas à employer des néologismes, lorsque les termes latins courants lui paraissent inadéquats. Il a notamment forgé un mot "*anitas*" pour rendre la notion de "anniya" et ce vocable se trouve dans la Métaphysique et le *Maqâsid*, alors que la logique contient une périphrase.

Un manuscrit, que nous avons trouvé à la Bibliothèque du Vatican et qui a été transcrit en Espagne vers 1200, donne le nom de l'acolyte arabisant du *Maqâsid*, qui doit être aussi celui de la Métaphysique du *Shifa'*, un certain Magister Joannes. Ce nom, nous l'avons dit est tout à fait courant à l'époque, mais il faut remarquer que le Magister Scholarum du chapitre de Tolède vers 1192 s'appelait justement Jean.

A la fin du XIIème siècle, le *Shifa'* latin comprenait donc :

Le prologue, et la première partie de la Logique, correspondant à l'Isagoge.

Une partie de la Physique, qui s'arrête assez étrangement au milieu d'un chapitre.

Le *De Anima*, VIème Livre des *Tabi'iyyât*.

Il comprend à la fin du L. IV, une addition qui, nous dit le traducteur, était insérée dans le manuscrit arabe dont il se servait, et qui est l'œuvre d'un disciple d'Avicenne.

La Métaphysique complète.

sur sa vie que sur ses œuvres, j'ai jugé bon de le traduire aussi."

C'est ainsi que le monde occidental put prendre connaissance de l'enthousiaste récit d'Al Jawzajani, qui décrit le caractère généreux et la prodigieuse activité intellectuelle du Shaykh Al-Ra'is, et de la préface dans laquelle Avicenne lui-même annonce le plan de son œuvre et en précise le sens et la portée. Malheureusement, Avendauth n'avait pas à ce moment un "socius" aussi brillant que l'archidiacre Dominique, car ce prologue du *Shifâ'* est rédigé dans un jargon presque incompréhensible, si l'on ne se reporte pas à l'original arabe. Il semble avoir traduit ensuite un chapitre de l'*Isagoge* relatif aux universaux, question particulièrement à l'honneur dans les Ecoles médiévales. Ce chapitre se trouve, isolé, dans un certain nombre de manuscrits, et, dans plusieurs autres, y compris l'édition imprimée à Venise en 1508, à la fin de l'*Isagoge*, et non à sa place normale.

Il est probable qu'après ces essais, Avendauth traduisit le reste de l'*Isagoge*, et une partie de la Physique, correspondant aux livres I et II, avec le début du Livre III.

Il est possible aussi qu'il ait traduit le petit traité: *De Caelo et Mundo*, inséré à tort dans les œuvres latines d'Avicenne, car il n'a aucun rapport avec l'authentique *De Caelo* du *Shifâ'*. Les Orientalistes, et notamment Steinschneider et M. Pinès (1) l'avaient signalé depuis longtemps. Le P.M. Alonso l'a identifié récemment, selon toute vraisemblance avec une compilation de Hunayn ibn Ishâq, composée d'extraits du philosophe grec Thémistius.

Aucune donnée ne nous permet jusqu'ici de préciser la chronologie de ces traductions, ni d'établir si elles sont ou non antérieures à la traduction du *De Anima*, dont nous avons déjà parlé, dédiée à l'archevêque Jean, qui siégea à Tolède de 1151 à 1166.

Il convient d'être prudent, et il faudrait faire une étude philologique approfondie du vocabulaire de chacune de ces versions,

---

(1) S. Pinès, dans *Revue des Etudes Juives*, Nelle Sér. III (1938), pp. 63-64.

(de Séville) ou Hispanus. Il n'est pas besoin de faire remarquer que ce nom était déjà fort répandu.

Or, Al. Birkenmajer a publié, il y a quelques années, (1) une autre préface due à notre homme, et où il est également nommé : Avendauth. Un chapitre de la logque de *Shifâ'* consacré aux Universaux, se rencontre plusieurs fois isolé avec la mention du traducteur, sous la même forme avec de légères variantes.

D'autre part, le ton de la préface du *De Anima* est bien celui qui convient à l'un des membres de la communauté juive de Tolède s'adressant à l'autorité suprême de la cité. Un converti, en outre, ne s'intitulerait pas : Israelita, sans y ajouter un correctif, à une époque où les considérations raciales n'existent pas.

Ces motifs, auxquels s'ajoutent d'autres arguments que nous allons mentionner nous ont amené à croire que le traducteur d'Avicenne devait probablement être identifié avec le savant Abraham Ibn Dawûd, qui vécut à Tolède au XIIème siècle, après avoir fait des études à Cordoue, le centre le plus brillant de la culture islamique et juive de la péninsule. Il est l'auteur d'une brève chronique, et d'un important ouvrage de philosophie mêlée de théologie, dans lequel il utilise ou discute Aristote, Ibn Gabirol avec lequel il est en désaccord, et surtout Avicenne. Il est fort probable qu'il a également connu le *Maqâsid* d'Al Ghazzâli. Un tel homme était propre à initier les chrétiens tolédans aux richesses de la pensée philosophique arabe. Le discours préliminaire qu'il adresse à un archevêque de Tolède, celui-ci anonyme, en lui offrant le début du *Shifâ'* semble lui donner ce rôle :

" Désirant éveiller l'intérêt de votre esprit, esprit studieux pour l'œuvre d'Avicenne appelée *Al-Shifâ*, c'est-à-dire *Sufficientia*, j'ai pris soin de traduire pour Votre Seigneurie, d'arabe en latin, quelques chapitres d'introduction générale qu'il a mis en tête de sa Logique. Et comme dans la plupart des manuscrits l'on trouve au début du livre un prologue écrit par l'un de ses disciples qui donne des informations tant

(1) *Revue néo-scolastique de Louvain*, XXXVI (1934,1 314-320.

nous reste de nombreux manuscrits du XIIIème siècle, quelques-uns magnifiquement illustrés. Ce succès fut durable, et l'on recopia et commenta l'œuvre d'Avicenne jusqu'au XVIIe siècle. On en connait plusieurs éditions incunables entre 1473 et 1500 et bien d'autres par la suite. On imprima même à Rome en 1593 le texte Arabe, accompagné de la *Najât*.

A la fin du XIIIème siècle, un curieux personnage, Arnaud de Villeneuve, théologien, alchimiste, astrologue, et médecin des rois et des papes, traduisit un autre traité médical d'Avicenne, *al-adwiya al-qalbiyya*, sous le titre: *De viribus cordis*. (Anawati, 111).

Un autre médecin, Armengaud Blaise, de Montpellier, mit en latin le "*Canticum*": *urjûza fil-tib* (Anawati, 114).

Ces deux œuvres furent souvent imprimées en même temps que le *Qânûn*.

L'histoire de la traduction du *Kitâb al-Shifâ'* est beaucoup plus compliquée, et l'étude que nous avons faite des textes et de leur traduction manuscrite. Si elle nous permet d'éclaircir et de préciser certains points, ne laisse beaucoup d'autres dans l'obscurité.

L'introducteur de l'œuvre philosophique d'Avicenne dans le milieu tolédan paraît avoir été un israélite, Ibn Dawûd appelé par les copistes latins: Avendauth, dont nous avons cité la préface du *De Anima* adressée à l'archevêque de Tolède. Une erreur commise par quelques copistes de manuscrits et malheureusement propagée par le premier éditeur de ce texte, l'érudit A Jourdain (1), a fait attribuer, comme premier nom à ce traducteur, le nom chrétien de l'archevêque, Jean. Jourdain en a conclu qu'il s'agissait d'un converti, et a attribué à ce personnage fictif toute une série de traductions d'ouvrages scientifiques exécutées, au XIIème siècle, par un ou deux individus appelés également Jean et qualifiés d'Hispalensis

(1) A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, nouvelle édition par Ch. Jourdain, Paris, 1843.

Le résultat de ces efforts conjugués est meilleur qu'on ne pourrait s'y attendre, du moins dans le cas des œuvres philosophiques d'Ibn Sina, sur lesquelles ont porté nos recherches personnelles. Les traducteurs suivent fidèlement l'ordre de la phrase arabe, ce qui donne à leur style latin une allure hétéroclite, et ils essaient honnêtement de donner à chaque terme un équivalent précis. Les contre-sens ne sont pas rares, mais ils semblent malgré tout avoir eu une assez bonne compréhension d'un texte difficile en soi. Les omissions sont souvent dues à une faute courante chez tout les copistes médiévaux : *l'homoioteleuton*, chute d'un membre de phrase entre deux mots semblables, qui pouvait aussi exister dans l'original arabe. Certaines confusions proviennent de l'emploi de la langue vulgaire intermédiaire, comme la traduction de *res* pour *'illa* ou de *causa* pour *shay*, l'un et l'autre se prononçant *cosa* dans les dialectes romans méridionaux.

Ce sont les deux grandes œuvres encyclopédiques d'Ibn Sinâ auxquelles s'attaquèrent courageusement les traducteurs de Tolède dans la seconde moitié du XIIème siècle. Embrassant l'ensemble des sciences humaines, et d'une qualité didactique remarquable, elles devaient éveiller l'intérêt des clercs à l'égal des ouvrages d'Aristote et de Galien.

Nous ne dirons que peu de choses du *Qânun* de médecine. Sa version est dûe à l'un des plus actifs traducteurs de l'époque, un Italien qui résida à Tolède pendant une grande partie de son existence, Gérard de Crémone, mort en 1187. Il semble avoir attiré auprès de lui de nombreux élèves, et ceux-ci ont inscrit la liste de ses travaux à la fin de la dernière de ses traductions.

Nous savons le nom d'un de ses acolytes, le Mozarabe Galippus mais il en eut sans doute d'autres pour mener à bien d'aussi considérables entreprises.

La diffusion et le succès de la version latine (1) du *Qânûn* furent rapides, semble-t-il, dans les Ecoles de Médecine et il

(1) Signalons, quoique ce soit hors de notre sujet, que la popularité de la médecine d'Avicenne fut telle que l'on entreprit de la traduire en langue vulgaire, catalan et français.

LES TRADUCTIONS LATINES D'IBN SINA ET LEUR DIFFUSION AU MOYEN AGE

Communication de Mlle Marie-Thérèse d'ALVERNY
conservateur-adjoint des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale (Paris)

(26 Mars 1952)

C'est à Tolède, point de rencontre par excellence de la culture arabe et de la culture latine qu'une partie des œuvres philosophiques et médicales d'Ibn Sina devinrent accessibles aux Occidentaux. Au cours du XIIème siècle, les clercs avides de découvrir les trésors de science que recélaient les Bibliothèques de la Péninsule, les "Armaria Arabum" accoururent nombreux sur les bords de l'Ebre et du Tage. Mais un sérieux obstacle les arrêtait au seuil de ce jardin des Hespérides. Il fallait, pour goûter le fruit savoureux, vaincre les difficultés d'une langue dont le génie était bien éloigné de celui du latin et des différents idiomes romans. Bien peu, sans doute, parmi les savants personnages qui séjournèrent dans les nouveaux royaumes chrétiens devinrent capables de déchiffrer par eux-mêmes les précieux volumes. Ils durent s'adresser aux habitants bilingues de ces contrées, mozarabes ou juifs, et, dans la plupart des cas, une ingénieuse méthode de traduction en équipe fut employée. Nous sommes renseignés de façon assez précise sur les détails de l'opération grâce à la préface de la version latine du *De Anima* d'Ibn Sina, VIème livre des *Tabi'iyât* du *Kitâb al-Shifâ*. L'arabisant — en ce cas un juif nommé Ibn Da'ûd — qui s'intitule fièrement "*israelita philosophus*" traduisait mot à mot le texte en langue vulgaire, et un archidiacre résidant à Tolède, Dominique Gandisalvi, dit Gundissalinus transcrivait immédiatement les phrases en latin.

justifié la valeur des certitudes qu'il recherchait, et, en même temps, sa propre psychologie. Il ouvrit la route à la logique moderne simplement pour répondre aux exigences de sa puissante pensée, qui voulait s'exprimer toute entière.

A.-M. GOICHON

Voilà quelques-unes des constatations qui se sont imposées à nous au cours du travail d'approfondissement qui fut nécessaire pour traduire les *Ishârât*. Bien loin de considérer comme terminée l'étude de la logique avicennienne, nous voyons seulement en tout ceci des directives pour aborder une ample enquête. (1) Elle ne doit pas seulement porter sur deux ou trois textes, si importants soient-ils, mais s'étendre à l'ensemble des écrits avicenniens sur la logique.

Nous sommes persuadés qu'on *y* trouverait bien d'autres preuves encore de l'élaboration très personnelle de la méthode intellectuelle d'Ibn Sina, pourvu que l'on mette un soin extrême à saisir le point précis où, sans avertir, il quitte la ligne grecque et incline dans le sens qui lui est propre. Jusqu'ici, on prenait pour des inadvertances tout ce qui ne présentait pas une copie fidèle. Il est bien temps de lui rendre une de ses plus authentiques gloires, celle d'un très grand métaphysicien, qui joignait à son tempérament métaphysique les besoins profonds d'un scientifique. Les règles d'une pensée purement spéculative ne lui suffirent pas ; son équilibre intérieur ne fut acquis que lorsqu'il eût logiquement

---

(1) Au moment où nous achevons ces lignes, nous arrive le nouvel ouvrage de M. Louis GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*, Paris, Vrin, 1951. Peut-être, au lieu de lui communiquer les épreuves de l'Introduction à la traduction des *Ishârât*, eussions-nous mieux fait d'attendre que tout le livre imprimé pût lui parvenir, car c'est sans doute faute d'avoir pu se reporter au texte et aux notes l'accompagnant qu'il s'est mépris sur le sens de ces pages, croyant que la position géographique de l'Orient et de l'Occident, par rapport à Ibn Sina, était à nos yeux la raison majeure de notre interprétation de ses données. Sans doute, cela compte par les traditions scientifiques qu'il a pu rencontrer ; mais quoi qu'il en soit de ses antécédents, il dit ce qu'il dit, et parle en scientifique. C'est par trop simplifier la question que de la réduire à une conception " à dominantes purement inductives " (GARDET, p. 25). A moins que M. Gardet réduise toute la science moderne à des dominantes purement inductives... Loin de nous la pensée de minimiser la valeur philosophique d'Ibn Sina, mais nous maintenons très fermement qu'on fausse son image en ne montrant de lui qu'un seul aspect : ou le philosophe, ou le médecin. Il n'avait pas en lui de compartiments, mais une unité vivante, et, comme tous les scientifiques, il est porté à expliquer naturellement toutes les choses et tous les faits auxquels il peut donner une explication rationnelle ; en cela, il tranche sur les philosophes qui ne font pas de sciences par une tournure rationaliste de son esprit, précisément comme cela se passa à partir du XVème siècle en Europe. M. Gardet n'est donc pas fondé à envisager le problème comme il le fait p. 26 et p. 196. Nous n'avons jamais dit qu'Ibn Sina ne fut qu'un médecin.

l'expérimentation médicale, de telle sorte qu'on y retrouve les trois méthodes dites modernes de concordances, différences, et variations concomitantes. Ces règles portent sur l'état de pureté du remède, la nécessité d'isoler son action des autres circonstances afin qu'il soit l'unique cause de l'effet obtenu. Les expériences qui en sont faites sur des tempéraments opposés, les proportions selon la force de la maladie, le temps dans lequel l'effet est produit et les effets accidentels à ne pas confondre avec l'effet essentiel, la durée de l'action et sa réussite constante ou seulement fréquente (si elle est rare, l'effet n'est qu'accidentel), la nécessité d'expérimenter sur le corps humain.

Bien que le mot n'en soit pas prononcé, on devine le rôle de l'hypothèse à l'origine de telle expérience, ou du choix de telle méthode thérapeutique. L'attention porte sur la perfection et la valeur de l'expérience — observation provoquée — et non pas sur la quantité des observations répétées dont usait Aristote. En d'autres termes, Ibn Sina est passé de l'induction aristotélicienne à l'idée moderne de loi exprimée par une relation constante.

والاشتباه والتشكل في قوة الدواء يحدس ان فعله انما كان بالعرض لقد يقوى اذا كان الفعل انما ظهر منه بعد مفارقته ملاقاة العضو فانه لو كان يفعل بذاته لفعل وهو ملاق ولاستحال ان يقصر وهو ملاق ويفعل وهو مفارق وهذا هو حكم اكثرى مقنع وربما اتفق ان يكون بعض الأجسام يفعل فعله الذى بالذات بعد فعله الذى بالعرض وذلك اذا كانت اكتسب قوة غريبة تغلب الطبيعية مثل الماء الحار فانه فى الحال يسخن واما من اليوم الثانى او الوقت الثانى الذى يزول فيه تاثيره العرضى فانه يحدث فى البدن برد لا محالة لاستحالة الاجزاء المتنشفة منه الى الحالة الطبيعية من البرد الذى له والسادس ان يراعى استمرار فعله على الدوام او على الاكثر فان لم يكن كذلك فصدور الفعل عنه بالعرض لان الامور الطبيعية يصدر عن مباديها اما دايمة واما على الاكثر والسابع ان تكون التجربة على بدن الانسان فانه ان جرب على بدن غير الانسان جازان تخلف من وجهين : احدهما انه قد يجوز ان يكون الدواء بالقياس الى بدن الانسان حارا وبالقياس الى بدن الاسد والفرس باردا اذا كان الدواء اسخن من الانسان وابرد من الاسد والفرس ويشبه فيما اظن ان يكون الروند شديد البرد بالقياس الى الفرس وهو بالقياس الى الانسان حار والثانى انه قد يجوز ان يكون له بالقياس الى احد البدنين خاصية ليست بالقياس الى البدن الثانى مثل البيش فان له بالقياس الى بدن الانسان خاصية السمية وليست له بالقياس الى بدن الزرازير فهذه القوانين التى تجب ان تراعى فى استخراج قوى الادوية من طريق التجربة .

bon nombre des choses particulières correspondantes" (1). Ibn Sina fai tremarquer le risque d'erreurs provenant de l'omission de certaines de ces choses particulières. Il cherche un autre critère, qui ne dépende pas de la quantité exhaustive des observations : le médecin intervient chez le malade avant d'avoir observé tous les cas particuliers. La précaution ne doit pas être moindre, mais elle se trouve dans l'expérimentation. Le critère de la probabilité se déplace ; il passe du nombre des observations à la valeur des cas. Un passage caractéristique du *Qânûn fi l-tibb* (2) donne sept règles de

---

(1) *Ishârât*, p. 191.

(2) Traité I, pp. 115-116 de l'édition de Rome, 1593 :

المقالة الثانية فى تعرف قوى امزجة الادوية بالتجربة

الادوية تتعرف قواها من طريقين : احدهما طريق القياس والاخر طريق التجربة . ولنقدم الكلام فى التجربة فنقول : ان التجربة انما تهدى الى معرفة قوة الدواء بالثقة بعد مراعاة شرائط احدها ان يكون الدواء خاليا عن كيفية مكتسبة وحرارة عارضة او برودة عارضة او كيفية عرضت لها باستحالة فى جوهرها او مقارنة لغيرها فان الماء وان كان باردا بالطبع فاذا سخن سخن ما دام سخينا والافربيون وان كان حارا بالطبع فاذا برد برد ما دام باردا واللوز وان كان الي الاعتدال لطيفا فاذا دلخ سخن بقوة ولحم السمك وان كان باردا فاذا ملح سخن بقوة والثانى ان يكون المجرب عليه علة مفردة فانها ان كانت علة مركبة وفيها امران يقتضيان علاجين متضادين فجرب عليهما الدواء فنفع لم يدر السبب فى ذلك بالحقيقة . مثاله اذاكان بالانسان حمى بلغمية فسقيناه الغاريقون فزالت حماه لم يجب ان يحكم ان الغاريقون بارد لانه نفع من علة حارة وهى الحمى بل عسى انما نفع لتحليله المادة البلغمية او استفراغه اياه فلما نفذت المادة زالت الحمى وهذا بالحقيقة نفع بالذات مخلوط ينفع بالعرض اما بالذات فبالقياس الى المادة واما بالعرض فبالقياس الى الحمى والثالث ان يكون الدواء قد جرب على المتضادة حتى ان كان ينفع منهما جميعا لم يحكم انه مضاد المزاج احداهما وربما كان نفعه من احدهما بالذات ومن الآخر بالعرض كالسقمونيا لو جربناه على مرض بارد لم يبعد ان ينفع ويسخن واذا جربناه على مرض حار كحمى الغب لم يبعد ان ينفع باستفراغ الصفرا فاذا كان كذلك لم تفدنا التجربة ثقة بحرارته او برودته الا بعد ان يعلم انه فعل احد الامرين بالذات وفعل الاخر بالعرض والرابع ان يكون القوة فى الدواء مقابلا بها ما يساويها من قوة العلة فان الادوية تقصر حرارتها عن برودة علة ما فلا يوثر فيها البتة فيجب ان يجرب اولا على الاضعف ويتدرج يسيرا يسيرا حتى يعلم قوة الدواء ولايشكل والخامس ان يراعى الزمان الذى يظهر فيه أثره وفعله فان كان مع اول استعماله اقنع انه يفعل ذلك بالذات وان كان فى اول الامر لا يظهر منه فعل ثم فى الاخر يظهر منه فعل فهو موضع اشتباه واشكال عسى ان يكون قد فعل ما فعل بالعرض كانه فعل اولا فعلا خفيا تبعه بالعرض هذا الفعل الاخير الظاهر وهذا الاشكال

L'étude des *conditions* forme une grande partie de la logique des *Ishârât*, et rend certainement sensibles des déficiences de la logique aristotélicienne qui ont été signalées de notre temps — où on croit les avoir découvertes — précisément parce que les connaissances scientifiques apportent des éléments nouveaux. Ibn Sina n'hésite pas à dire des "conditions" : "L'indétermination de ces idées conduit à beaucoup d'erreurs" (1) Ses objections ont posé exactement le problème, et indiqué une méthode féconde, caractérisée par une rigoureuse précision dans la présentation du moindre jugement. Celui-ci devra la conserver, depuis le premier énoncé qui en est fait, au cours de tout le raisonnement. Et tout ce qui viendra s'y opposer ou le contredire devra éviter de le tirer en quoi que ce soit hors de ce sens parfaitement déterminé — autrement il est vain de poursuivre la démonstration.

Ils se trompent, ceux qui "n'ont égard qu'à la diversité dans la qualité et dans la quantité ; mais ils ne réfléchissent pas comme il convient à ceci : Comment est-il possible que les autres conditions soient disposées de manière que l'opposition se produise ?" (2).

Tout le germe de la logique moderne est là déjà, dans cette conséquence de sa manière habituelle de penser en extension.

On voit bin aussi que plus il prend conscience de sa méthode propre, fondée sur la nouvelle certitude qui l'intéresse, plus l'importante du syllogisme simplement classique décroit ; c'est peut-être à cela qu'il faut rapporter les changements signalés plus haut dans la place assignée à la définition.

Un mot encore sur le conflit entre les notions aristotéliciennes et avicenniennes de l'induction, celle-ci fortement influencée par l'habitude de l'observation scientifique.

Selon Aristote, Ibn Sina définit l'induction : "Un jugement porté sur un universel d'après ce qui se trouve chez

---

(1) *Ishârât*, p. 132 de notre traduction.
(2) Ibid. pp. 156-157.

Ibn Sina est pleinement conscient de son innovation, car il déclare que cette certitude est d'une autre sorte que celle d'Aristote. (1)

De plus il critique la certitude acquise selon la méthode aristotélicienne, car il la trouve bien trop approximative. Cela tient sans doute à ses constatations médicales, où la théorie est sans cesse mise en échec par un détail imprévu. Il enseigne donc qu'il faut tenir compte dans le raisonnement des *conditions* auxquelles nous l'avons déjà vu accorder toute son attention. Cela modifie profondément sa logique. Il développe, avec une ampleur inattendue du Premier Maître, le germe que lui offrait une petite phrase, dite en un sens un peu différent : "...En conséquence, c'est à ces conditions seulement que la conclusion, sera nécessaire, et non pas par une nécessité absolue". (2)

Les *conditions* de temps, de lieu, de circonstances doivent être précisées, ainsi que la relation, l'état de partie et de tout, l'état de puissance et d'acte, particulièrement dans les conversions des propositions et dans leur emploi comme prémisses d'un syllogisme. "Tout mobile subit un changement" ; sans doute, mais pendant le temps qu'il est mu. (3) Des propositions peuvent être vraies en fait, par un jeu de circonstances, et ne pas l'être en droit : "Tout homme est blanc" pourrait être vrai à un moment où les hommes noirs auraient disparu de la terre. Selon les termes employés par Ibn Sina, ce serait vrai selon le "mode", la manière d'être de la phrase, c'est-à-dire selon son sens strict, sans l'être cependant selon l'attribution, c'est-à-dire ce qui peut être attribué à l'homme comme tel, en raison de son essence d'homme. "De même si nous supposons un temps dans lequel il n'y ait pas d'autre animal que l'homme, il sera vrai en ce temps, selon l'acception absolue du mode, que tout animal est homme. Avant, c'était possible, mais ce n'était pas vrai selon la possibilité attribuée au prédicat." (4)

---

(1) cf. Introduction, pp. 64-65.
(2) ARISTOTE. *Premiers Analytiques*, 1, 10, 30 et 40 ; cf. notre Introduction, p. 135.
(3) *Ishârât*, pp. 132 et 135 de notre traduction.
(4) Ibid., pp. 148-149.

connait le sujet par son action, on cherche la cause, qui se trouve, de fait, produire un effet découlant de l'essence. Mais la certitude se fonde sur les faits, non sur l'essence, et c'est déjà la certitude scientifique moderne.

Traitant des "questions posées dans les sciences", Ibn Sina prend une position délibérément opposée à celle d'Aristote : "N'accorde donc pas d'attention à quiconque dit que l'auteur de la démonstration emploie seulement les propositions nécessaires (c'est ce que disait Aristote dans les *Seconds Analytiques*, I, 6) et celles qui sont possibles la plupart du temps, sans user d'autre chose. Au contraire, s'il veut conclure à la vérité d'un possible rare, il emploie le possible rare ; il emploie en chaque catégorie ce qui convient. Il n'y a pour soutenir cela que ceux qui scrutent les anciens d'une manière négligée des modernes" — c'est-à-dire sans avoir égard à ce que les modernes, habitués aux sciences, ont à rechercher et à prouver.

Poursuivant son explication, il creuse les sens du mot sur lequel porte la discussion, le mot "nécessaire". Il explicite un double sens aristotélicien, et un autre qui n'appartient qu'à lui. Dans "les livres sur la démonstration nécessaire" (les *Seconds Analytiques*). Aristote entend le nécessaire logique et "ce dont la nécessité existe tant que le sujet demeure qualifié comme il l'est", autrement dit les attributs essentiels, qualités qui découlent de l'essence : à quoi se conforme la logique classique des commentateurs d'Aristote. Mais il ne parle pas du "nécessaire pur", ou absolu, comme dit Ibn Sina, qui se rapporte au fait, indépendamment des autres considérations, et qui est utilisé chez les scientifiques. "Dans les prémises du raisonnement, on emploie les prédicats essentiels sous les deux aspects que les commentaires attribuent à l'essentiel dans les prémisses. Mais dans les questions (scientifiques) on ne recherche aucunement les choses essentielles et constitutives. Tu savais cela déjà : tu connais l'erreur de ceux qui s'opposent (à cette méthode) : c'est seulement au second sens que l'on recherche (ici) les choses essentielles." (1)

---

(1) *Ishârât*, p. 227 de notre traduction. Tout le paragraphe, pp.225-227 est très important pour le changement opéré dans la logique par Ibn Sina ; il faut encore le compléter par la *Directive* sur "la différence entre l'absolue et la nécessaire" (pp. 134-138). L'expression "tu savais cela déjà" renvoie au *Shifâ'* et à la *Najât* cf. notre note 4. p. 227.

pas la nature des choses : la nécessité de fait est variable, due aux circonstances et n'abolit pas la nécessité de droit, qui tient à l'esence des choses. On voit ici l'amorce de l'examen des "conditions" qui prennent toute leur valeur lors de la discussion de la preuve obtenue par le raisonnement syllogistique.

Car l'importance accordée au fait apporte des changements dans le syllogisme. Pour Aristote, les éléments admis dans le syllogisme, c'est-à-dire capables d'établir une démonstration, une preuve, doivent toujours appartenir à l'ordre de l'essence ; par conséquent la connaissance acquise sera d'ordre général.

Ibn Sina, comme médecin, a besoin de la démonstration des faits singuliers, par exemple : la fièvre de tel homme et sa cause. Il généralise, *après*, la certitude acquise sur le fait singulier, s'il l'estime connu par sa cause, donc objet de science. Mais cette cause n'est pas déclarée telle selon l'essence, elle peut être seulement la cause du fait. Cette transformation de la preuve l'a longtemps préoccupé ; un chapitre de la *Najât* étudiait déjà comment réaliser la science, c'est-à-dire fonder une certitude, sur les propositions possibles, tandis qu'Aristote n'admettait de science que du nécessaire, et même de ce qui (1) est logiquement nécessaire.

Le changement est capital : l'ordre du réel, et non pas seulement celui de l'essence, est reconnu valable dans la démonstration : le fait est objet de science, et la cause du fait est admise comme moyen terme du syllogisme. Pour Aristote, le moyen terme est la cause métaphysique ; pour Ibn Sina, le moyen terme est la cause empirique : nous avons passé de la science antique à la science moderne.

Il va plus loin encore (2), jusqu'à admettre la certitude fondée sur le signe, car la présence de l'effet permet de conclure à la présence de la cause ; contrairement à ce qu'enseigne Aristote, le signe peut devenir le moyen terme d'une argumentation causale. Cependant la position avicennienne n'est pas non plus celle des Stoïciens, car ici le signe est admis parce qu'il se rattache à l'essence, ainsi le lien avec Aristote n'est pas coupé, mais consent avec beaucoup de liberté ; on

(1) cf. *Najât*, 117 ; cf. notre Introduction, pp. 59-60.
(2) cf. Introduction, pp. 65-66.

Considérons, par exemple, l'idée de contingence chez lui et en philosophie aristotélicienne. (1) Acceptant une doctrine de la création d'origine plotinienne, d'après laquelle l'Un pur produit tous les êtres, qui découlent de lui selon sa nature, Ibn Sina chasse de ce monde la contingence. Le contingent est ce qui est mais pourrait ne pas être ; or, tout est nécessaire : dans l'ordre ontologique, il n'y a donc pas de contingence. La logique suit fidèlement ; tandis qu'Aristote énumère quatre modes des propositions : nécessaire, impossible, possible, contingent, Ibn Sina ne donne que les trois premiers. Or, cette nécessité inflexible qu'il admet dans l'ordre purement spéculatif, voici qu'il lutte contre elle quand il agit comme médecin. Le médecin rencontre le réel, agit sur lui, fait fléchir la nécessité ; son domaine est précisément le contingent. Une logique qui l'exclut butte sur une absurdité pratique ; cependant si elle l'admet, elle est incompatible avec la théorie avicennienne de la création. Ibn Sina va donc nuancer la notion de nécessité, et il en vient à distinguer la nécessité de droit, qu'il appelle "nécessité vraie", et une nécessité de fait, due aux interférences des circonstances, qui pourraient amener d'autres résultats, mais *de fait* ont produit celui-là. La proposition constatant cet état de fait est appelée *wujûdiyya,* existante, réelle, selon un terme revendiqué comme une trouvaille toute personnelle ; il est en effet sans équivalent chez les Grecs. La proposition *réelle* n'est autre chose que ce que les modernes, comme Léon Brunschvicg et Goblot, appellent le jugement de fait. C'est la constatation du contingent. Le contingent est la matière des sciences, et voilà que les sciences l'ont ramené dans la logique, sous un autre nom.

Le quatrième mode lui-même va revenir : le réel est en effet érigé en mode, sous forme d'assertion absolue,, excluant toute mention de nécessité, de possibilité, d'impossibilité, de durée, de situation en un temps, qui exprimerait une nécessité déguisée. Cette exemption est un jugement, dit Ibn Sina dans le *Mantiq* où il l'étudie longuement, en expliquant pourquoi il s'écarte ici des "Occidentaux". Il préfigure Kant, qui essaya de faire de la réalité un mode. Renoncera-t-il donc à l'universelle nécessité énoncée selon Plotin ? Non, car il envisage qu'une nécessité seulement momentanée ne change

---

(1) cf. Notre introduction à la traduction française des *Ishârât* pp. 53-56, avec les références que nous ne répétons pas ici.

Elle passe donc en tête de la logique, et c'est là que nous la trouvons dans les *Ishârât* et dans le *Mantiq*, c'est-à-dire dans les deux derniers textes.

Selon la pente que suit l'esprit d'Ibn Sina, il recherche la définition par deux chemins différents. Dans ses premiers ouvrages, il suit la voie déductive d'Aristote : On cherche d'abord à laquelle des dix Catégories appartient l'objet, puis on descend aux attributs constitutifs du genre le plus général, en discernant celui qui est le principe des autres, ainsi par exemple la faculté de sentir chez l'animal, puis descendant toujours, on arrive jusqu'à l'attribut qui est principe de tout ce que l'être a de spécifique, comme la raison chez l'homme. On peut alors énoncer le genre prochain et la différence spécifique : l'objet est défini. Mais que de dangers ! que de risques d'erreur énumérés par Aristote et par Ibn Sina.... au point que leur découragement se laisse deviner.

Dans le *Mantiq*, la voie choisie est inverse et suit la marche ascendante. C'est la voie beaucoup plus modeste des propres, nous dirions aujourd'hui des propriétés ; d'elles, l'esprit remonte à l'essence dont elles découlent, à travers tel ou tel état où elles nous sont manifestées. Partant des propres, l'esprit doit saisir quelque compréhension de l'essence; il débouche sur la vérité de la chose, saisie dans son existence. Sans doute il l'étreint moins parfaitement, mais il est plus sûr de tenir quelque chose de réel.

Pour vérifier l'exactitude de la définition, les critères sont inspirés de même. Aristote cherche par la démonstration syllogistique et ne trouve pas ; Ibn Sina cherche l'effet témoignant de la cause, le signe dévoilant l'essence, tandis qu'il tend parallèlement à abandonner la définition proprement dite, obtenue du genre prochain et de la différence spécifique, pour s'en tenir à une définition incomplète atteignant l'essence sans l'exprimer entièrement. On voit changer l'objet de sa certitude : au lieu du critère dans l'abstrait, il place son critère dans le concret, dans le " réel ", parce qu'il cherche à la fin de sa vie la certitude des scientifiques et non pas seulement celle des philosophes.

Est-ce notre interprétation qui lui prête cette recherche du réel ? Non ; son œuvre en offre toute une série de preuves, et c'est en quoi se montre la nouveauté de sa logique.

ce qu'il fut ; nous pouvons seulement retrouver quelques jalons dans la logique des *Ishârât*, et les fragments du début du *Mantiq*.

Un curieux témoignage des différentes étapes de la réflexion d'Ibn Sina se retrouve dans les six textes que nous avons pu consulter, où il étudie la définition (1), sujet qu'il a beaucoup travaillé. Dans le *Shifâ'*, dans son abrégé la *Najât*, et par conséquent dans l'*Epître sur les définitions* (2) qui reproduit un long passage de la *Najât*, comme aussi dans le poème où il a condensé sa logique, la définition vient à la fin, après le concept, le jugement, le syllogisme, comme elle vient dans l'*Organon* d'Aristote, où d'ailleurs l'ordre chronologique de la composition n'est pas toujours respecté. Pourquoi cette place ? parce qu'on se demande *si* une chose existe, à quoi répond la démonstration, avant de se demander *ce qu*'elle est, objet de la définition.

Plus Ibn Sina apprend le prix du réel, plus il attache de valeur à l'une des fonctions de la définition au détriment de l'autre. Il se dit qu'au lieu de venir couronner l'assentiment, la définition serait plus utile pour faire connaître les concepts, qui se réfèrent à la nature des choses et dont le syllogisme sera composé. A mesure que grandit l'importance attachée à l'exacte conception du réel, la définition se dissocie du syllogisme, qui ne sert de rien pour établir la définition, Aristote et Ibn Sina l'ont prouvé. (3).

---

(1) cf. *La place de la définition dans la logique d'Avicenne*, in *Revue du Caire* juin 1951, pp. 95-106 (numéro spécial " Le Millénaire d'Avicenne ").
Un septième texte doit se trouver dans l'ouvrage en Persan *Danisnama-i-'Alai'* que nous n'avons pu étudier.

(2) Nous nous excusons de ne pas donner cette fois les références relatives à la définition chez Avicenne. On en trouve quelques-unes dans l'article de la *Revue du Caire*, mais tout ce qui est dit ici sera repris avec de nombreuses références et citations jointes au texte de cette Epître, établi d'après 14 manuscrits et traduit, dans l'un des volumes édités pour le millénaire par l'Institut français d'archéologie du Caire : nous le préparons en ce moment même.

(3) cf. ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, 2, 3 et surtout 4.
IBN SINA, *Najât*, p. 120, " La définition ne s'acquiert ni par la division... ni par l'induction ".

digne de remarque, son professeur de logique, an-Natili, était un médecin. (1) Tout jeune encore, vers dix-sept ans, à la suite de l'effort énorme qu'il fit pour comprendre cette *Métaphysique*, il tend toutes ses facultés sur les plus hauts problèmes ; pourtant après dix-huit mois passés au contact de la seule pensée abstraite, il revient pour toujours à la médecine, sans toutefois jamais s'y absorber tout entier. A partir de sa dix-neuvième ou vingtième année, commence l'époque des grandes théories, de sa nouvelle conception du monde, de la double influence d'Aristote et de Plotin. Il entre à fond dans la logique aristotélicienne, à base de certitude syllogistique.

Sans que l'on puisse fixer de date, il glisse peu à peu dans la troisième période de sa vie, par une prise de conscience progressive de ce qui lui manque sous les influences purement philosophiques : elles ne satisfont pas un esprit qui a été formé par les sciences et n'a jamais cessé de les pratiquer : un esprit dans la structure duquel abstrait et concret n'ont jamais divorcé, qui s'est maintes fois décidé sur des hypothèses, ou sur des certitudes acquises par d'autres moyens que les syllogismes d'Aristote, encore qu'il soit pleinement d'accord sur leur valeur. Il cherche à justifier ces certitudes qu'il admet spontanément, comme d'instinct. Il en élabore la théorie, les veut à égalité avec les autres, qu'il ne repousse pas, mais qui ne lui suffisent plus. Il s'aperçoit qu'il a cédé à un certain engouement, qu'étant trop jeune il n'a pas su se faire une méthode de pensée en partant des sciences, et que la logique, science instrumentale pour aller du connu à l'inconnu, ne doit pas être construite en dehors d'elles.

Le voici maintenant dans la période de sa pleine maturité. Il veut traduire dans la logique l'unité qui s'est faite de manière de penser ; une logique des Orientaux qui sont habitués au raisonnement scientifique.

L'irréparable perte du *Mantiq al-Masriqiyyin* nous a privé de ce travail qui aurait pu avoir une telle importance sur la formation de la pensée moderne. Nous ne pouvons pas savoir

---

(1) cf. Cyril ELGOOD, *A medical history of Persia and the Eastern caliphate from the earliest times until the year A.D.* 1832, p. 185. Cambridge, 1951.

Vraisemblablement, il s'est longtemps demandé pourquoi les enseignemnts d'un tel génie ne le satisfaisaient pas. Et voici qu'il s'est souvenu de ce qu'il avait appris avant de le connaître : les sciences, et surtout la médecine. " Il s'en fallut de peu que des sciences ne nous vinssent sans passer par les Grecs. Le temps où nous nous en occupâmes était celui de la première et ardente jeunesse. Depuis, par la grâce de Dieu, nous trouvâmes ce qui nous avait manqué à cause de cette jeunesse, en réfléchissant assez longuement sur l'héritage transmis." Les divergences lui apparaissent particulièrement grandes en logique, au point qu'elle " n'est pas loin de porter un autre nom chez les Orientaux ". Entrevit-il que l'on pouvait aller plus loin dans la ligne grecque ? Parlant des péripatéticiens : " Nous achevâmes, dit-il, ce qu'ils avaient désiré sans le réaliser ". En effet les efforts d'Aristote lui-même vers la fin de sa vie, puis de ses continuateurs Théophraste et Straton, ne furent pas connus des Arabes, sans quoi Ibn Sina aurait, avec bonheur, rattaché son effort à celui de ses devanciers. Il hésita longtemps. "Il nous déplut de partir en dissidence (*shaqq al-'asa*, même expression que dans le prologue du *Shifâ'*) et de contredire tout le monde ", Puis, devant les erreurs qui s'aggravaient à son époque, il se décida à " rendre la divergence publique."

Quelle divergence ? celle qu'il a déjà signalée en tête du *Shifâ'* : on ne parle pas chez les Grecs de la philosophie selon ce qu'elle est dans la nature, ni selon ce qui correspond à l'opinon qu'il a lui-même acquise par le long contact avec la nature, comme médecin, comme astronome, comme observateur ardent de toutes les sciences naturelles connues de son temps. Autrement dit, la théorie péripatéticienne ne tient pas compte suffisamment du réel. Il veut la remanier en ce sens. La logique, cet instrument de la pensée, aura autre chose à découvrir, autre chose à prouver.

Ibn Sina esquisse dans ce prologue une division de sa vie en trois parties, dans lesquelles il poursuit un objet de connaissance différent. Pendant la première période, qui s'étend jusqu'à sa découverte enthousiaste de la *Métaphysique* d'Aristote, il acquiert les sciences alors connues, par un enseignement reçu, et prend, aussitôt après, sa première orientation personnelle, en médecine, avec examen des malades. Chose

tale étant rattachée à la *falsafa*, elle n'est évidemment pas illuminative au sens où l'entend Suhrawardi, par exemple.

Quant au *Shifa'* continue Ibn Sina, il est plus aisé, il aide davantage les philosophes restés péripatéticiens. "Celui qui veut la vérité sans incohérence" doit prendre la *Philosophie orientale*: les autres trouveront facilité et brillant dans le *Shifâ*.

Ce passage répète ce qui peut être dit à tout le monde, et ne reprend pas ce que le prologue du *Mantiq al-masriqiyyin* réserve aux amis. Le ton est donc tout à fait différent.

La composition des deux ouvrages ne l'est pas moins. Même si l'on suppose quelque exagération admirative chez les biographes qui nous apprennent que les Sciences naturelles et la Métaphysique du *Shifâ'* ont été composées en vingt jours (1), il est certain que ce fut écrit d'un jet et sans angoisse.

Tout autre fut le sort de la *Logique des Orientaux*, et même des *Ishârât* qui lui sont peu antérieures. Fruit d'une intense réflexion, répondant à d'anxieuses interrogations, elles furent écrites beaucoup plus lentement. Ces circonstances nous sont racontées dans l'autre prologue, celui du *Mantiq*, et nous pourrons, grâce à lui, déterminer trois périodes dans la pensée d'Ibn Sina, qui expliquent les particularités de sa logique. Car cette science, si sèche dans les traités, devient singulièrement vivante chez lui : elle nous laisse saisir sur le vif la marche de sa pensée et son changement le plus profond, le plus intime.

Sans reprendre ici ce que nous avons dit dans l'Introduction aux *Ishârât* (2), signalons sa fidélité à Aristote, son admiration pleine de respect, et pourtant le vif sentiment d'insuffisance qu'il éprouve quand il s'en tient à la manière de penser du "Premier Maître", malgré sa défiance de lui-même, si touchante, quand il constate un désaccord.

(1) Préface bio-bibliographique jointe par l'éditeur du *Mantiq al-masriqiyyin* à l'édition de 1910/1328 p. يط

(2) Pp. 13-18.

ouvrage d'un commentaire, appelé le *Kitâb al-lawâhiq*. L'ordre suivi est celui dans lequel l'œuvre d'Aristote a été groupée et transmise à l'Orient, sans doute, comme à l'Occident. C'est pourquoi, dit-il, il commence par la logique. Celle-ci est exposée non pour elle-même, mais pour " la discipline de sagesse, je veux dire la philosophie première " ; elle doit donc la précéder. La logique se présente ainsi comme l'instrument dont l'intelligence se servira pour s'élever à la connaissance de ce qui suit, et particulièrement de ce qui viendra après la Physique : la Métaphysique.

Dans cet exposé, se trouve intercalé un curieux passage ; celui-là même qui donna lieu à des interprétations diverses. Bien que nous n'ayons trouvé nulle part cette hypothèse, il nous porte à croire qu'Ibn Sina écrivit cette page après le *Shifâ'*, vers la fin de sa vie ; mais elle est certainement de lui, car il reprend une des expressions du prologue du *Mantiq*. Elle passa en Occident avec le *Shifâ'*, et Roger Bacon en a connu la traduction latine.

Après avoir annoncé son commentaire, il écrit : " Et j'ai un livre autre que ces deux-là, dans lequel je traite de la philosophie (*falsafa*, la philosophie hellénistique) selon ce qu'elle est dans la nature, et selon ce qu'exige l'opinion pure de toute compromission (1), à laquelle n'a point égard la majeure partie de ceux qui partagent cette discipline. Celui qui *shaqqa 'asâhum* (qui fit schisme, qui partit en dissidence ne craint pas dans ce livre ce qu'il craint dans les autres ; c'est mon livre sur *la Philosophie orientale, al-Falsafa al-masriquiyya* " (2). Remarquons que cette philosophie orien-

(1) Littéralement : " ce qu'exige l'opinion sans mélange, *al-ray' al-sarih*, " la sienne, évidemment.

(2) Voici le texte de ce passage d'après le ms. de Leyde, Or. 4.

« ولى كتاب غير هذين الكتابين ، أوردت فيه الفلسفة على ما هى فى الطبع وعلى ما يوجبه الرأى الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره . وهو كتاب فى الفلسفة الشرقية . واما هذا الكتاب فاكثر بسطا واشد مع الشركاء المشائين مساعدة . ومن اراد الحق الذى لا مجمجة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب . ومن راد الحق على طريق فيه ترض ما الى الشركاء وبسط كثير وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب . ولما افتتحت هذا الكتاب فابتدات بالمنطق وتحريت أن احاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق ... »

La méthode de raisonnement demeurera-t-elle rigoureusement semblable, ou bien sur un fonds commun qui tient à la nature humaine, admettra-telle des changements ? Autrement dit, si l'on cherche à connaitre ce qui n'était pas inclus dans l'expérience d'Aristote lorsqu'il édifia le monument de sa logique, faut-il user exactement de la même logique, ou la compléter, et peut-être la modifier ?

Tel est le problème qui s'imposa peu à peu à Ibn Sina, et dont il chercha passionément la solution, surtout dans les dernières années de sa vie. Ajoutons qu'il est singulièrement actuel et qu'il s'impose de même avec acuité au monde moderne, précisément pour les mêmes raisons.

Ibn Sina raconte comment la question s'est posée pour lui, dans ce fameux prologue du *Mantiq al-Masriqiyyin* qui a tant fait travailler l'imagination des historiens de la philosophie. Que n'a-t-on pas dit sur cette page liminaire ! Elle témoigne qu'Ibn Sina rejette la philosophie d'Aristote et celle de son propre *Shifâ ;* elle introduit un livre ésotérique, destiné aux initiés de l'illuminisme ; ou bien une mystique néo-platonicienne ! Comme nous l'avons dit dans l'introduction à notre traduction française du *Ishârât*, la réalité est beaucoup plus simple, à notre avis ; et le prologue du *Shifâ'* vient encore le corroborer. Celui-ci n'a pas toujours été bien compris non plus ; on a voulu y voir une intention analogue à celle de Gazzali dans ses *Maqâsid al-Falâsifa ;* exposer la philosophie d'un autre (cette fois Aristote) sans la prendre à son compte.

Si l'on considère objectivement ces deux prologues, on s'aperçoit qu'ils sont dépourvus de ces détours et disent simplement ce qu'ils veulent dire, en ajoutant de précieux renseignements biographiques.

Dans le premier, Ibn Sina annonce son intention d'exposer les principes des sciences spéculatives selon qu'elles se rattachent aux anciens, c'est-à-dire aux Grecs et particulièrement à Aristote. Il donnera les principes découverts, dissipera les équivoques, expliquera la vérité. A l'occasion, il ajoutera sa pensée personnelle, particulièrement dans les sciences naturelles, la métaphysique et la logique. Tout cela aussi brièvement que possible, car il se réserve de faire suivre cet

matérielles par le seul esprit humain, ils lui sont communiquées par la dernière des Intelligences pures, appelée l'Intellect actif, en qui ils sont conservés. L'intelligence de l'homme est en partie passive dans l'acte même de la connaissance : on ne peut donc pas dire que cet acte soit son activité caractéristique. Celle-ci devra se situer au-dessus de la connaissance sensible, et au-dessus de la pure connaissance de l'universel, qui est l'acte propre des intelligences séparées, et ne se reproduit dans l'âme humaine qu'avec leur intervention.

L'homme possède en propre la raison, et c'est en quoi il se distingue des autres êtres sensibles, des autres animaux. La raison lui fait partager la vie des esprits par la saisie des intelligibles ; mais seulement après les avoir reçus de l'Intellect actif (1) ; c'est pourquoi, d'après Ibn Sina, l'acte caractéristique auquel l'âme humaine peut se livrer par ses propres forces, est le cheminement par le raisonnement. La raison discursive est le propre de l'homme ; c'est elle qui use des intelligibles reçus de l'extérieur, comme aussi des données sensibles acquises par les abstractions inférieures. C'est elle qui assemble les jugements, édifie la démonstration, acquiert la certitude, organise les sciences, dont toutes les parties sont liées. Tel est le domaine de l'activité propre de l'homme, et c'est aussi celui de la logique.

La logique n'est cependant pas une fin en elle-même. Elle est un moyen et sert à bien user de la raison, à contrôler ses démarches, afin d'acquérir la certitude. Elle est au service de la certitude, qui est le but dans les diverses sortes de connaissance. C'est pourquoi Ibn Sina appelle la logique "science instrumentale" ; en effet "cette science n'est qu'un instrument pour les autres, car elle est une science qui attire l'attention sur les principes dont ont besoin tous ceux qui cherchent l'inconnu à partir du connu" (2).

Elle se trouve donc subordonnée aux visées de l'esprit. Si l'objet de connaissance change, ou s'il n'est pas pris sous le même angle, si la marche de la raison n'est pas engagée dans la même perspective, l'instrument devra-t-il s'adapter ?

---

(1) Cf. *Ishârât* VIIe *Namat*, et commentaire de TUSI, pp. 450-452 de notre traduction.

(2) *Mantiq al-mashriqiyyin* p. 8.

LA NOUVEAUTE DE LA LOGIQUE D'IBN SINA

Communication de Mlle A. M. GOICHON

(26 Mars 1952)

La logique occupe une place de première importance dans l'œuvre d'Ibn Sina. Non seulement par le nombre des ouvrages qui lui sont consacrés, (1) mais plus encore par le rang auquel elle est élevée, présentée comme l'activité humaine par excellence.

L'homme est un animal raisonnable, selon la définition que nous avons héritée des Grecs. Ses manières de connaître se sentent de cette composition d'esprit et de corps qui en font un être intermédiaire entre l'animal sans raison et les intelligences pures. D'une part, il est doué de sensation et partage avec les animaux supérieurs les premiers degrés de l'abstraction : connaissance sensible, imagination, mémoire sensible, sentiments, formation des jugements particuliers, et même perception de certaines idées qui dépassent ce que le sensible peut fournir, comme la brebis perçoit l'idée d'ennemi chez le loup ; la faculté qui les saisit est ce qu'Ibn Sînâ et les scolastiques appellent l'estimative. D'autre part, étant un esprit, il peut saisir les intelligibles, c'est-à-dire avoir une connaissance complètement abstraite de tout lien avec la matière, par des concepts dépouillés de tout ce qui est individuel, et prenant une portée universelle.

Certes, c'est bien en cela que la connaissance chez l'homme se distingue de la connaissance chez l'animal. Mais d'après Ibn Sina, les intelligibles ne sont pas abstraits des choses

---

(1) La bibliographie du R.P. ANAWATI en cite 21, sans compter les traités de logique inclus dans les ouvrages généraux (cf. *Mu'allafât Ibn Sinâ*, pp. 101-116).

seconds ne deviennent qu'après une longue dialectique de purification et d'ascèse morale et intellectuelle. Les prophètes, eux, se trouvent aptes à recevoir l'inspiration divine de par le puissant équilibre psycho-somatique qui est le leur. Ils reçoivent cet équilibre du *fayd* venu de l'Etre Premier, en raison même de la place qui leur revient dans l'émanation universelle. Ces qualités naturelles font des prophètes les représentants les plus parfaits de la race humaine. C'est de par cette perfection même qu'ils se trouvent investis d'une mission qui fait d'eux les législateurs civils et religieux du peuple.

Trois conditions sont nécessaires pour qu'un homme puisse être prophète : clarté et lucidité de l'intelligence, perfection de la vertue imaginative, pouvoir de se faire obéir par la matière extérieure.

Le prophète est nécessaire pour établir les lois et la justice parmi les hommes. Son enseignement a un double caractère spéculatif et pratique. L'enseignement spéculatif aura pour objet d'orienter les âmes vers la recherche des conditions de leur félicité éternelle et porte sur les trois dogmes fondamentaux de l'Islam : réalité de la prophétie elle-même, existence de Dieu et existence de la vie future. L'enseignement pratique porte sur les actes culturels : prière, jeûne, etc. Longue analyse de la notion de prière et du *ta'wîl* avicennien.

LA NOTION DU PROPHETISME ET LES VERITES RELIGIEUSES

chez IBN SINA

par le Professeur LOUIS GARDET

(26 Mars 1952)

(Cette communication a paru, très légèrement remaniée, dans le livre de l'auteur " LA PENSEE RELIGIEUSE D'AVICENNE" publiée chez Vrin en 1951. *Aussi nous n'en donnons ici qu'un résumé).*

Les précurseurs grecs n'apportèrent point à Ibn Sinâ une théorie élaborée du prophétisme, de sa nature et du rôle joué par le prophète. Par contre le Coran et la tradition ainsi que la théologie ash'arite en font en quelque sorte le centre de leur perspective. C'est à partir de ces dernières données qu'Avicenne essaye d'élaborer une doctrine du prophétisme à l'intérieur même de son sytsème, doctrine à la vérité déjà largement esquissé par Fârâbî.

Elle repose fondamentalement sur sa doctrine de la connaissance. L'actuation de l'intellect humain peut s'opérer soit par l'intermédiaire à l'occasion de la connaissance sensible soit sans intermédiaire : quand l'Intellect Agent l'informe directement par des jugements universels ou que l'une ou l'autre des Intelligences supérieures lui communique sa lumière. La révélation prophétique consiste précisément dans ces communications. L'ange révélant sera d'un degré ou d'une classe d'autant plus élevé que la révélation sera plus parfaite.

La différence entre les prophètes et les gnostiques et les saints, c'est que les premiers sont par nature ce que les

du reste toutes ses théories magiques et mystiques et sa démonologie dérivent de cette source. Plutarque traite ce problème dans son *Symposion* V,7, et nous retrouvons un des exemples qu'il donne (V, 7, 3) dans le passage de Ghazali mentionné ci-dessus. En ce qui concerne le Néoplatonisme on consultera p.e. Plotin, *Ennéades* IV, 4, 40.

Cet exemple d'une influence d'Avicenne sur un penseur éloigné dans le temps et l'espace n'est qu'un cas particulier et insignifiant de la grande continuité qui lie notre culture. On ne peut approfondir les idées contemporaines et la philosophie moderne sans avoir suivi l'évolution des grands problèmes métaphysiques. Certes, la philosophie moderne, celle de Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, etc., voit certains problèmes d'un point de vue relativement nouveau. Cependant cette philosophie a ses fondements dans la scolastique. La scolastique a été en contact étroit par des traductions latines avec la philosophie arabe qui, elle, porte l'empreinte profonde d'idées grecques. Pour donner un exemple : Kant dans sa discussion des antinomies n'a certainement pas connu les spéculations arabes sur l'infini, mais sans doute il a été influencé par son maître Wolf, élève de Leibniz, ce grand connaisseur de la philosophie scolastique, et la philosophie scolastique s'est rendu compte des difficultés, analogues à celles de Kant, difficultés que les Arabes ont discuté dans leurs spéculations sur l'infini sous l'influence d'un livre de Jean Philopon, commentateur chrétien d'Aristote. Autre exemple : la théorie de l'intuition intellectuelle (intellektuelle Anschauung) chez Kant d'après laquelle la connaissance de Dieu est une connaissance créatrice, c.-à-d. que les choses sont, parce que Dieu les connaît, tandis que nous les connaissons, parce qu'elles sont, se retrouve p.e. chez Spinoza, Thomas d'Aquin, Avicenne (et d'autres philosophes de langue arabe), St. Augustin et remonte jusqu'à Plotin. La culture humaine tout comme le monde extérieur forme une unité. Comme nos corps vivent d'une vie, d'une étincelle éternelle, à nous transmise par la suite interrompue de nos aïeux, nous vivons dans nos âmes des pensées immortelles de ceux qui ne sont plus.

a pas, quoiqu'il me semble probable qu'Avicenne a emprunté son exemple aux Grecs chez qui il a recueilli tant d'idées, puisque la théorie à laquelle son exemple se rattache est d'origine stoïcienne et néoplatonicienne.

Quand même il y a un rapport entre Avicenne et Montaigne et j'ai trouvé la clef du problème dans *The anatomy of melancholy*, le livre du grand érudit anglais Robert Burton (1577-1640). Dans une section de ce livre intitulée "Of the force of imagination", on lit en effet qu'un certain Peter Byarus dit que des hommes s'ils doivent marcher sur une planche élevée, auront le vertige tandis qu'ils marcheront avec assurance sur elle, quand elle est placée par terre. Mais qui est ce Peter Byarus, un nom tout à fait inconnu dans l'histoire de la culture? J'ai découvert que le nom Byarus doit être une vieille faute d'impression et qu'il s'agit en vérité de Petrus de Bayro, un contemporain un peu plus âgé de Montaigne et médecin très célèbre de Turin. Dans son livre *de pestilentia* nous trouvons une longue citation d'un passage de la psychologie d'Avicenne selon la traduction latine faite au moyen-âge par Joannes Hispalensis et Dominicus Gundisalvus, dans laquelle il y a notre exemple de la planche. Le livre *de pestilentia* a été publié pendant la vie de Montaigne à Paris et à Lyon et Montaigne avec son grand intérêt pour la médecine a certainement dû le connaître.

Dans la citation de Bayro on trouve aussi la théorie à laquelle l'exemple de la planche se rattache et par laquelle Avicenne a eu une grande influence sur la philosophie occulte aussi bien de la Renaissance que du Moyen-Age. C'est la théorie que notre imagination non seulement peut influencer notre propre corps, mais aussi d'autres corps et par sa force télépathique d'autres âmes. Cette théorie qui a été acceptée par un nombre considérable d'auteurs de la Renaissance (la Psychologie d'Avicenne paraît avoir été étudié beaucoup à l'époque de la Renaissance) — je ne nomme que H. C. Agrippa, dans son livre célèbre *de occulta philosophia*, Paracelsus, Cardanus, Campanella — et pour laquelle l'autorité d'Avicenne est souvent invoquée, sert à expliquer les faits magiques, l'incantation, la puissance des amulettes, les faits télépathiques etc. La théorie d'Avicenne elle-même dépend des théories stoïciennes et néoplatoniciennes magiques, comme

PASCAL, MONTAIGNE ET AVICENNE

Communication de M. le Professeur S. VAN DEN BERGH

(26 Mars 1952)

Dans un passage célèbre des *Pensées* de Pascal sur l'imagination il dit : "Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer." Cet exemple est donné par Emile Coué dans son traité bien connu, *Sur la suggestion*, pour démontrer la force de la suggestion. Or, il est avéré que Pascal a recueilli cet exemple dans *l'Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne, où Montaigne dit : "Qu'on jette une poutre entre ces deux tours (les tours de Notre Dame de Paris), d'une grosseur telle qu'il nous la faut à nous promener dessus, il n'y a sagesse philosophique de si grande fermeté qui puisse nous donner courage d'y marcher comme nous ferions si elle était à terre..."

Mais cet exemple se trouve aussi dans la littérature de l'Islam. Ibn Khaldoun l'a dans le chapitre sur la magie dans ses *Prolégomènes*, on le trouve chez Ghazali dans le *Tahâfot* et je l'ai trouvé deux fois chez Avicenne, qui en est la source, une fois vers la fin des *Ishârât* et une fois dans la partie psychologique du *Shifâ'*, dans ce dernier passage il dit : "Et c'est pour cela, c.-à-d. à cause de son imagination, qu'un homme pourra marcher sur une planche par terre, tandis qu'il n'osera pas marcher dessus, quand cette même planche est posée au-dessus d'une eau profonde."

D'abord j'ai cru qu'il devait y avoir une source grecque commune pour Avicenne et pour Montaigne, mais il n'y en

cannot be applied to man. But that the whole is greater, than all its parts put together. Thus the psychosomatic and Gestalt views became known. The two cardinal symptoms — pain and fear which bring the patient to the doctor — of which Ibn Sina was such a master — are still not solved by the scientific method. Objectification of subjective feelings and emotions are beyond the scientific method, even beyond the modern science of Cybernitics. It dawned upon men like Wundt, Pavlow, Sherrington, Cajal, Freud, Jung and others that greater than the Atom is the Neurone. — for the latter comprehends the former. To understand man we must understand his nervous system, unless until this is comprehended man will not only be unknown but unknowable.

Hippocrates warned us — to know man one must know medicine. To know medicine one must know everything — and history does not record a better example of a man who tried to know everything and succeeded to such a degree than did Ibn Sina.

The greatest tribute that a son can pay to his father, is to surpass him.

Young men, young men, grasp the spirit of Ibn Sina, work hard, I am sure you will bring back the glory that was Baghdad.

The mediaeval verdict upon Ibn Sina was blind, superficial and optimistic. The Renaissance and Post-renaissance judgment was rejective, one-sided and critical. The modern view is psychosomatic, sympathetic, appreciative. After about a thousand years of sleep, Ibn Sina wakes up and worns this puzzeled mankind by singing the arathustrian roundelay:

"Oh man — ! take head — !
What said deep Mid-night, indeed.
I lay asleep, asleep.—
I waked from my deep dream.—
The world is deep, is deep.—
Deeper that the world is man. Behold the man.

in the mind of Fernal, how he tries the old, and slowly but firmly (the unconscious method of learning), rejected it by an inner compulsion, how this very power to reject was intrinsically the power to move forward — may be seen as a type what was happening in the humanity at that time."

Little have the historiens credited Ibn Sina for this great mental revolution. Hegelian dialectics of history can explain this phenomena, thesis: Ibn Sina's Authority; anti thesis: Renaissance's scepticism and experimentation, synthesis: modern trend in medicine.

II. — FROM RENAISSANCE UP TO ABOUT 1900 A.D.

Bacon's inductive philosophy became known as the scientific method. It began with observation, collection of data, experimentation, reflection and verification. These produced tremendous progress in physical, chemical, mathematical and biological sciences.

Kepler, Galileo, Copernicus, Newton, Planck, Einstein, Edison and Marconi enlarged our macrocosmal view so much that microcosm was almost forgotten.

Morgagni applying the scientific method to anatomy produced his classic — *De Sedibus*, Vesalius *De Fabrica*, Harvey, *De Motu Cordis*, Virchow, Cellular Pathology, Pasteur and Koch — Bacteriology-Lister and Bergmann put surgery on a scientific bases. The knowledge about the material bounderies of man was extended in all directions. This period was also very productive of great philosophies and philosophers. Leibnitz, Descartes, Spinoza, Kant, Hume, Hegel, Shopenhauer, Nietzsche and Darwin.

Man became very proud of his inventions and discoveries. He has started conquering space, and matter. But little he thought of self-conquest. The net result of all this evolution was that man became the victim of his own creations. During all this time, Ibn Sina's profound wisdom was forgotten. At about the Fin de Siècle some men began to think that man is not only a collection of flesh blood, bones, and nerves. That the Euclidian formula that the whole is equal to all it parts,

and philosophical writings. The tractate on Love, ante dating Omar Khayyam is a classic, and the essay on Destiny is prophetic.

Polymatic and limitless as he was, but he knew his own limitations "Take heed to the limits of your capacity and you will arrive at a knowledge of the truth."

How much of the knowledge of truth still remains in his canon a 1000 years later? That is the question which the medical profession has to answer.

Ibn Sina's Canon stands for the Epitome of all precedent development, and final codification of all Greco-Arabic medicine. Canon was divided into 5 sections, devotes respectively to theory of medicine, the simpler drugs, special pathology and therapeutics, general deseases and pharmacopoeia. Each section was further divided into subsections, and there were split up into smaller divisions. The Sina's method was that of Aristotelian dialectics.

Obviously such a "system" — however much artificial it may be, was very attractive. It was easy to learn, and easy to apply. It freed the mind from doubt. Naturally it exercised a wide spread influence becoming "canonical". So that its dominance persisted in the west until the R's began to roll — Renaissance, Reformation, Revolutions and Romanticism.

Europe was awakening from coma. Authority was being replaced by scepticism and by experiment. Inductive philosophy was replacing speculations.

In medicine men like De Vinci, Paracelsus, Linaere and Fernal were rejecting violently-consciously or unconsciously — more the latter — medioeval scholasticism and Ibn Sina's authority. Their cry was follow nature — Paracelsus burned the Books of Hippocrates, Galen and Ibn Sina. "The spirit of the age" was "Der Geist der stets verneint."

Sir Charles Sherrington, one of the greatest Drs. of this century whose death was reported this month, wrote in his book *The Endeavours of Jean Fernal:* "What happened

by heart. At 12 he was well versed in Logic, Mathematics and Law. At 12 he was a Doctor. He cured prince Nuh from abdominal colic (This was his speciality) and he was made a vezir. He gained the liberty to use Prince's library, of which he made good use. He worked like a trojan.

He was dominated by an insatiable thirst for knowledge.

"At home of nights, he relates, by lamplight. I read and wrote, and when I grew so sleepy that I felt my powers of work failing me, I drank a glass of wine to restore my energies and resume my labours. When at length I fell asleep I was so full of my studies that often on waking I fund the problems which had perplexed me had been solved during slumber. (This observation was verified by Pawlov.) Thus I continued my studies until I had attained to a complete knowledge of dialectica, physica and mathematics. Then I turned to theology and metaphysics."

This was a time of unresting activity, the days were filled with cares of state, while at night Ibn Sina studied, gave lectures and wrote. But it must not be imagined that he was a bookworm. On the contrary he was a man of the world. He loved wine, woman and song. His was joyful wisdom. His enemies said of him all his philosophy could not make him a moral, or all his physic teach him to preserve his health.

His subsequent career was a succession of ups and downs. At one time he will be vizier at other in jail, all depending how successful he was with prince's illness. At length he devoted himself exclusively to science. On Fridays, a number of learned men would assemble to learn more from his wisdom. But before he reached the age of 58, his bodily powers were exhausted, and when he saw that physic was of no avail, resigned himself to the inevitable. He slod his goods, distributes the money to the poor, read the Koran, and died in the holy month of Ramadan. Though dead he has a large practice at his tomb, and cures are not uncommon.

Great and numerous as his works are, but greater still is the man. To understand him one should read his mystical

IBN SINA — A MEDICO-PHILOSOPHICAL MILLENIAL EVALUATION

Communication from Dr. MALCOLM PARHAD

(26 Mars 1952)

"From Earth's dark center unto Saturn's gate.
I Have solved all problems of this world's Estate.
From every spare of plot and guile set free.
Each bond resolved, saving alone Death's Fate."

(IBN SINA)

I. — HIS LIFE, WORK, TIMES AND INFLUENCE UP TO RENAISSANCE

Ibn Sina was not only a genius, an intellectual phenomena, but intellect incarnate.

Never perhaps has an example been seen of so precocious, quick and wide an intellect extending and asserting itself with so strange and indefatigable activity.

He appeared at a time when the Eastern Khaliphate was at its best.

The ground was prepared for him. All Greek Knowledge was translated by Bakhtishues, Meuses, and Hunein. Excellent hospitals were built, Universities were training Drs. Khalifs were patrons of culture. Arabic was the leading language. Rhazes has left a name and fame that was an inspiration and a challenge for Ibn Sina.

With such a background, and in such an atmosphere, Ibn Sina appeared. He was a prodigy. At ten he knew Koran

of Medicine, which was translated in Toledo when the Arab Empire extended into Spain, influenced and guided western European thought and practice. What a proud record! Seldom has there been so influential a figure in the world of scholarship. His name rang from Bokhara to Britain and beyond.

Scientific progress during the past millenium may have rendered much of his scientific work obsolete, but his name in that field, as well as in the field of philosophy will ever live on. It is deeply etched on the tablets of the immortal. If what I learnt as a young man is also true, his name has a niche among the poets as well, for I was taught that he was the author of the Rubaiyat which is commonly ascribed to Omar Khayyum — a poem which continues to enjoy great and wide popularity in my country — a popularity that shows not only how much your people and mine have in common, but how deeply we share a common denominator. And so, while I, who have come so far, am privileged to share your rich inheritance with you, I must confess I envy you the *directness* of that inheritance. Yours is a more personal possession, a more intimate treasure. I shall therefore conclude my tribute by expressing the belief that with the seed of such as Ibn Sina among you, yours will always be the richer inheritance. You have grown from that seed and are therefore doubly blessed. When I confess my envy, I am, however, consoled by the knowledge that the great ones of the earth belong to the earth and to all mankind. Our pride in their achievements is no less than yours, and our belief that you will prosper and continue to flourish in the way that the "Prince of Physicians" so brilliantly lit so long ago, is as deep as yours. That is why I am today able so sincerely to join you in singing the praises of and rendering homage to so great a man as Ibn Sina. Of him we may well say what Shaikh Sadi said in his Bustân when, over seven hundred years ago, he told the story that illustrates practical charity:

"Happy is he whose name dies not!
He who sleeps beneath the earth with
a heart that lives is better than he
who lives with a soul that is dead."

of it today simply to show how very familiar your people were with Africa over a thousand years ago. The east coast was literally part of the Arab world. It was made accessible to them by their skill and enterprise; and by the monsoons on whose wings even the ancient Sumerians may have sailed to and from a continent of which my ancestors were not even aware at the time. That is why, until quite recently, Europeans referred to it as "The Dark Continent."

We cannot say that the Sumerians did go as far as Africa. All we know is that they were among the first, if indeed not the first, to sail the high seas and that with such favourable winds as the monsoons provide, they may well have sailed to and from it. My friend, the Abbé Breuil, the distinguished French prehistorian, believes he has recognised links with ancient Sumeria in the costumes depicted in some of the South African pre-historic rock paintings, but whether these Sumerian forms of dress reflect actual contact between Sumer and Africa, or whether they are merelly survivals or recreations of ancient fashions or not, the fact remains that Africa may well have been known to your ancestors thousands of years before Europeans emerged from a state of barbarism.

As a South African, I may therefore claim to have come to you from the fringes of an ancient colony, and with you today — deeply indebted as the West is to the East — I am proud to raise my voice with Ecclesiasticus and say; "Let us now praise famous men and our fathers that begat us."

Although he lived a thousand years ago, Ibn Sina was the product of thousands of years of civilization. By his rich inheritance and by his wisdom and counsels, he was a leader among a scholarly people when Europe was in the throes of the Dark Ages and all that part of Africa outside the sphere of Arab influence, was also literally dark.

Ibn Sina is among those who have left a name that declares not only his, but also his people's praises. The world is deeply in their debt for the lights with which they lit the path of culture and civilization. His name is a beacon in that path. As a westerner, I acknowledge with pride in achievement that for five hundred years his Qânûn or Canon

A VOICE FROM SOUTH AFRICA

Communication from Prof. C. VAN RIET LOWE,
Director, Archaeological Survey, University, Milner Park,
Johannesburg, S. Africa.

(25 Mars 1952)

DRAFT. of contribution to the millenary celebrations to be held at Baghdad in honour of Abû 'Ali Husayn Ibn-'Abdullah Ibn Sina (Avicenna) between 20th and 28th March, 1952.

It is indeed an honour to have been invited to take part in the millenary celebrations of that great son of your people, the "Prince of Physicians", Ibn Sina. To do so, I have journeyed many thousands of miles, for I have come from a far and little-known country. I say "little-known", largely because South Africa, which is my home, is so young in western history. Europeans have known it for less than five hundred years. But you know better, for even in the days of Ibn Sina, twice five hundred years ago, Africa played an important part in the economy, history and development of those who lived round the fringes of the Persian Gulf and in the valleys of the great rivers that pour their wealth into it, as well as in the mountains beyond. So well did your people know it a thousand years ago, that when a son of the Sultan of Shiraz was outrivalled by his brothers, he set sail without any hesitation, with six sons and seven ships to build up new settlements at Mombasa and Pemba near Zanzibar, at Johanna in the Comoro Isles and elsewhere along the east coast of Africa. This actually took place about seventeen years before Ibn Sina was born, but I have chosen to remind you

— Comment cela peut-il être, mon fils: il n'a pas vu le Prophète, il en a seulement entendu parler et il n'espère aucun profit. D'où lui vient donc ce désir de quitter la chaleur de son lit par un temps pareil pour chanter l'ezan du haut des minarets ?

— N'y a-t-il que lui qui soit amoureux du Prophète ? Des centaines de milliers de musulmans ne sont-ils pas prêts à donner leur vie pour lui ? Cela prouve que le Prophète a une force divine. Il n'y a pas d'autre explication possible.

— Tu me demandes parfois pourquoi, avec tant de science, je ne prétends pas au don de Prophétie. Regarde : je t'ai retiré de la boue, je t'ai adopté, nourri et instruit. Une nuit, je t'ai demandé un verre d'eau, mais toi, pour ne pas quitter ton lit, tu m'a assailli de questions. Si je prétendais au don de Prophétie, tu serais le premier à me renier. Où trouverai-je d'autres fidèles ?

L'œuvre d'Avicenne ni aucun ouvrage scientifique ne nous transmettent ces traditions que nous ne saurions donc considérer comme certainement authentiques. Pourtant, il n'est pas impossible que la tradition populaire n'ait fait que transformer une conversation d'Avicenne avec l'un de ses disciples. La vie des grands hommes, qu'elle soit connue ou non, donne d'ailleurs toujours naissance à des légendes. La biographie d'Avicenne est bien établie. Son disciple Ebu Ubeyd Juzejâni l'a écrite sous sa dictée et n'en a complété que la dernière partie. Bien des épisodes de sa vie sont cependant légendaires. En Orient, les légendes ne sont jamais absolument fantaisistes, elles ont toutes un fond de vérité que la tradition populaire a transformé. Cette légende doit donc, elle aussi, avoir un fond de vérité que nous ignorons actuellement. Mais même dans son état actuel, cette aimable légende pleine de sens et digne de son héros, ne perd rien de sa valeur. Identique dans son fond, racontée avec des variantes en Iran et chez nous, elle demeure précieuse pour tous ceux qui s'intéressent à Avicenne et c'est pourquoi nous l'avons pieusement recueillie.

maître. Avicenne ne lui suggéra pas de se convertir à l'Islam ; qu'il se convertisse de son propre gré, dit-il, et ainsi d'ailleurs advint-il.

L'enfant demandait souvent à Avicenne, en l'entretenant de sa grandeur :

— Vous qui êtes tellement savant, pourquoi ne prétendez-vous pas au don de Prophétie ? Mais Avicenne ne répondait rien.

L'enfant couchait dans la chambre d'Avicenne. Un jour, Avicenne voulut l'éprouver. Par une nuit très froide, il le réveilla et lui demanda un verre d'eau ; mais l'enfant mit toute son intelligence en œuvre pour esquiver la demande et n'avoir pas à quitter son lit. Il posa à Avicenne toute sorte de questions sur un problème qu'Avicenne avait traité peu avant et qui le poursuivait, disait-il, jusque dans ses rêves, car il n'arrivait pas à le comprendre. Et dans la discussion, le verre d'eau fut oublié.

Mais un matin qu'il neigeait et ventait très fort, quelqu'un monta au minaret pour chanter l'ezan. Avicenne demanda à l'enfant :

— Est-ce le muezzin de la mosquée qui appelle à la prière?

— Non.

— Qui est-ce alors?

— Un amoureux du Prophète. Chaque matin, il chante ainsi avec une grande ferveur dans une mosquée.

— Est-il payé ?

— Non, certes. Il est amoureux.

— Amoureux d'une personne ?

— Non, amoureux du Prophète.

— Est-ce un descendant du Prophète ?

— Non, il en est amoureux.

— Escompte-t-il quelque autre avantage ?

— Non.

— Cet homme a-t-il vu le Prophète ?

— Plusieurs siècles ont passé depuis sa mort.

Behmenyâr :

— Mais je suis en sueur, et si je sors, l'air pénétrant par les pores de ma peau me rendra malade.

Avicenne :

— Eh bien ! Je puis te dire maintenant pourquoi je ne prétends pas et ne peux prétendre au don de Prophétie. Le Prophète est mort il y a déjà 400 ans, et pourtant l'influence de sa parole est telle qu'aujourd'hui encore, même par ce froid, ses louanges sont chantées du haut du minaret. Moi, je suis encore vivant, et tu es la personne qui m'est la plus proche, pourtant tu ne m'apportes même pas la goutte d'eau que je te demande ; ma parole n'a pas d'influence même sur toi. Comment donc pourrais-je prétendre au don de Prophétie.

La même histoire est répandue dans notre pays sous une forme légèrement différente : (1)

Avicenne était un jour assis dans une boutique à laquelle un escalier donnait accès. Parmi des enfants qui jouaient dans la boue du chemin, Avicenne en remarqua un. C'était un adorateur du feu, mais sa physionomie éveillée disait qu'il deviendrait un grand homme. Avicenne l'appela dans la boutique et lui montra quelque argent. L'argent aussitôt voulut le prendre.

— Je ne te le donnerai, dit Avicenne, que si tu me laisses déposer dans la paume de ta main avec ces pincettes un peu de braise rouge. L'enfant courut dans la rue et revint bientôt la paume enduite de boue. — Pose la braise et donne-moi l'argent, dit-il.

Ravi de cette intelligence, Avicenne fit venir les parents de l'enfant et avec leur consentement le fit inscrire au médressé et l'adopta. L'enfant apprit très vite à lire et à écrire et put, au bout de quelques années, assister aux leçons de son

(1) Vahid Bey, de la Commission des Etudes des Affaires Religieuses, raconta en 1936 cette histoire au distingué savant, le regretté Nazmi Töre qui ajoute l'avoir également lue dans une biographie d'Avicenne.

donne page 101-109 les plus beaux exemples de cette littérature. Citons entre autres les récits relatifs à l'ouïe d'Avicenne qui percevait les bruits à plusieurs kilomètres de distance, à sa vue qui permit de voir l'ombre de Mercure sur le soleil. On parle aussi d'Avicenne guérissant, à l'âge de neuf ans, la fille du roi, de sa mémoire et ses aventures avec les voyageurs des caravanes, et enfin de la grossesse de la mère d'Avicenne. Ces histoires, traduites en turc, furent publiées par le Prof. Serefettin Yaltkaya, dans l'ouvrage sur Avicenne qui contient également notre résumé du Hikâyei Ebu Ali Sina (1).

La plus remarquable de ces histoires est celle qui nous montre Avicenne refusant de passer pour Prophète :

Behmenyâr, disciple d'Avicenne, lui demanda un jour pourquoi il ne prétendait pas au don de Prophétie ; si Avicenne se déclarait prophète, sa force de persuasion suffirait à vaincre tous les savants qui le nieraient. Avicenne remit sa réponse à une autre fois. Quelque temps plus tard, Avicenne et son disciple passaient la nuit dans une chambre à Hemedan. C'était l'hiver et Hemedan est connu pour la rigueur de son froid. Le matin, le muezzin monta sur le minaret pour chanter l'hymne à Dieu et les louanges du Prophète. Avicenne dit alors à Behmenyâr :

— Lève-toi et va me chercher dehors un peu d'eau, car je veux boire.

Behmenyâr lui répondit:

Est-il possible de boire maintenant ? Tu viens juste de te réveiller. Boire de l'eau en se réveillant n'est pas bon ni pour les nerfs ni pour les veins.

Avicenne :

— Je suis le seul médecin de ce siècle. Est-ce toi qui va me défendre de boire ?

---

(1) Ibn Sina. Publ. de la Société d'Histoire Turque, Série VII, No. 1. Ist. 6937. — Unver, Sûheyl, Sark folklorunda Ibn Sina. — Yaltkaya, Serefettin, Iran folklorun la Ibn Sina, (dans le chapître consacré aux légendes avicenniennes).

AVICENNE DANS LE FOLKLORE

AVICENNE ET LA PROPHETIE DANS LA TRADITION POPULAIRE

COMMUNICATION DE M. LE DR. SUHEYL UNVER
Directeur de l'Institut de l'Histoire de la Médecine de l'Université d'Istambul

(23 Mars 1952)

Avicenne fut un savant, un sage, un philosophe, un jurisconsulte, un commentateur. Par son intelligence exceptionnelle et l'universalité de son génie, il s'est acquis une place dans toutes les sciences ; et aujourd'hui encore une vaste littérature lui est consacrée dans tous les domaines de la recherche scientifique. La tradition populaire ne l'ignore pas non plus, et il serait intéressant d'examiner l'idée qu'elle s'en est faite.

Ecoliers et gens du peuple lisent avec le même plaisir une « *Histoire d'Ebu Ali Sina* », imprimée à plusieurs reprises même en Turquie. Qui sait même si d'aucuns parmi ceux qui se sont intéressés, étant enfants, aux péripéties de son histoire, ne se passionneront pas, une fois grandis, pour les problèmes qui le préoccupèrent ? Du moins, prendront-ils peut-être plaisir à raconter les mêmes histoires. Chaque fois que nous remontons aux origines de la science et de la civilisation, ne rencontrons-nous pas toujours le folklore ?

En recueillant ces anecdotes, nous avons pensé au peuple qui pourra y trouver une formation adaptée à son niveau et à ses goûts.

Avicenne occupe une place importante dans le folklore Iranien ; le « Kissasül-ülema » lithographié en Iran en 1306

BIBLIYOGRAFYA :

1 — Ibni Sina, *Kanun fit-tib*. Misirda Bulank matbaasi tab'i. 3 cilt.

2 — Tokatli Hekim Mustafa efendi, *Kanun tercemesi*. Defter 19. Sahife 149 ve 140. Seretan bahsi ve defter 21. Ve ayrica Dr. Akil Muhtar Ozden müzesi ve kütüphanesinde mevcut birinci cildinin nefis bir yazma nüshasi.

3 — Dr. Akil Muhtar Ozden, *Hekim Ibni Sina. Avicenne* Médecin. (Tedavi Klinigi ve Laboratuvari Dergisi, No. 26, 1937).

4 — Ibni Sina. Kan alinacak damarlar risalesi.

5 — André Soubiran. *Avicenne, Prince des médecins. Sa vie, sa doctrine*. Paris 1936. pp. 149, 153, 157 et 159.

6 — A. Castiglioni, *Histoire de la médecine*. Paris 1931. p. 233.

7 — Laignel-Lavastine. *Histoire générale de la médecine*. Paris 1938. T. II, p. 381.

8 — F. H. Garrison, *An introduction to the history of medicine*. 1929. pp. 130 and 131.

9 — V. Gomoiu, *Ibni Sina. Avicenne*. 1937, p. 29.

10 — Saim Erkun, *Ibni Sina 'nin sahsiyeti, tipda yaptigi yenilikler*. 1937. S. 5 ve 6.

Les os longs fracturés doivent être ressoudés ; on immobilise alors le membre malade, et, s'il est blessé, on arrête l'hémorragie, en donnant au patient des aliments facilitant la coagulation du sang.

Les plaies doivent être avant tout desséchées, et si elles sont septiques, traitées avec des cautérisants ; au cas où ce traitement est insuffisant, on brûle la plaie.

Le traitement par la cautérisation locale est, dans plusieurs cas, très utile. Il sert à fortifier l'organe.

Les meilleurs instruments de cautérisation sont en or ; dans les cautérisations du nez, de la bouche et de l'anus, il est indispensable de passer le cautère dans un tube, afin qu'il ne blesse pas les environs de la plaie. On doit également veiller à calmer les douleurs par des remèdes internes. Les douleurs provoquées par la flatulence sont calmées par l'application locale de compresses chaudes. Dans ce même but, on emploie aussi des cataplasmes et des ventouses et le malade se promène lentement et longuement, et essaie de calmer ses douleurs en écoutant de la bonne musique ou parfois en essayant de dormir.

Ces quelques exemples ne sont que quelques gouttes d'eau puisées dans l'océan d'Avicenne.

Les fêtes du millénaire me sont une occasion de rappeler, une fois de plus, la nécessité de traduire son Kanun non seulement dans notre pays, mais partout, en diverses langues, et il me plaît de souligner, en tant que chirurgien, l'intérêt qu'offre cette œuvre immense, non seulement comme source d'études médicales générales, mais encore dans le domaine de la chirurgie.

peuvent être utilisés, avant l'intervention chirurgicale, ainsi que les conditions et les temps propices.

Ses indications sur la saignée relèvent aujourd'hui du domaine de la petite chirurgie. Avicenne garrotte et délie plusieurs fois la veine à saigner ; s'il n'arrive pas à la trouver, il l'abandonne et en cherche une autre. Il s'arrête aussi sur les inconvénients d'un garrot trop serré qui nuit aux personnes faibles, en particulier.

Il imbibe, été et hiver, d'eau de rose ou d'eau bouillie les linges à placer sur la plaie ouverte par la saignée. Cette précaution est nécessaire, dit-il, pour la soudure de la veine et de la plaie et pour prévenir l'inflammation de la partie saignée.

Avicenne connaît et décrit exactement les anthrax qu'il nomme le «feu persan». L'on considère comme une innovation en chirurgie qu'Avicenne ait flambé le bistouri avant de servir à inciser les anthrax.

Voici maintenant ce qu'enseigne Avicenne au sujet du traitement des tumeurs inflammatoires :

Les collections inflammatoires qui ne s'ouvrent pas au dehors affaiblissent de plus en plus le malade et provoquent sa mort. Les tumeurs internes, en particulier, peuvent donner lieu à des erreurs de diagnostic. Les purgatifs sont dangereux surtout pour les tumeurs relatives à l'intestin.

Dans des maladies de cette sorte, Avicenne conseille que l'opération soit confiée à un chirurgien habile. Ce chirurgien doit connaître parfaitement l'anatomie des nerfs, des veines, des artères et des muscles, car leur rupture pourrait être dangereuse ; on devra également faire usage de médicaments pour calmer les douleurs du malade.

Le traitement des gangrènes par la cautérisation au fer chaud peut être parfois dangereux pour les nerfs et les artères. Si l'inflammation est très profonde, on doit pratiquer une cautérisation à l'huile bouillante qui aseptise la plaie et facilite l'hémostase.

des ulcères de l'estomac et de l'obstruction du pylore. D'après lui, les maux de l'estomac peuvent provenir de deux causes différentes ; dans le premier cas, il n'y a pas de lésions organiques, mais seulement une perturbation psychique ; dans le second cas, la lésion est organique : les phlegmons et les ulcères de l'estomac entrent dans cette catégorie. L'on ne peut nier l'importance dans le domaine chirurgical de ces observations qui servirent à orienter les indications thérapeutiques de l'époque.

Les conceptions d'Avicenne sur le cancer, sont absolument exactes et l'on ne saurait nier leur importance même pour la médecine moderne ; il a observé fidèlement la dégénérescence provoquée dans le corps par le cancer et soutient que cette dégénérescence est plus fréquente chez la femme.

Le cancer des organes intérieurs, dit Avicenne, évolue silencieusement ; les interventions ne sont pas permises dans ce cas, car elles accélèrent la mort. Si l'on n'intervient pas, la mort arrive moins vite et la maladie progresse lentement. Si dans les cancers extérieurs on intervient dès le début, alors que la tumeur est encore petite et que l'on pratique l'ablation totale, on aura conjuré un grand danger.

Avicenne note également dans son Kanun les observations chirurgicales qui lui ont été transmises, par exemple que les interventions tardives dans les cas de cancer du sein non soignés au début révèlent une cancérisation et qu'un second cancer se forme.

D'autres chapitres contiennent des observations intéressantes pour l'urologie moderne.

Certaines indications d'Avicenne relatives au traitement des cas chirurgicaux nous renseignent sur la thérapeutique générale et sur la petite chirurgie telles qu'elles se pratiquaient à son époque. Le Kanun contient encore d'autres exemples intéressants de conceptions que son époque n'adopta qu'en les expérimentant, tels les procédés employés pour l'évacuation des matières nocives : saignées, purgatifs, vomitifs sangsues. Avicenne indique dans quelles maladies ces procédés

Les médecins, en particulier, s'intéressaient également à toutes les branches de la médecine. Avicenne fut comme eux, et cela explique déjà que son œuvre soit vaste et importante, mais l'étude de ses ouvrages et les recherches auxquelles ils ne cessent de donner lieu montrent la profondeur exceptionnelle de ses connaissances. Nous pouvons donc affirmer à juste titre qu'il a non seulement traité avec compétence tous les problèmes médicaux et chirurgicaux de son époque et que plusieurs de ses observations sont actuellement encore très classiques, mais qu'ajoutant à son activité de médecin une activité dans le domaine chirurgical, branche aujourd'hui spécialisée de la médecine, il fut à son époque un véritable praticien ; à ce titre encore, Avicenne a droit à une place de choix dans l'histoire de la médecine.

Les connaissances chirurgicales d'Avicenne sont basées sur des expériences personnelles dont il nous fait part dans le plus important de ses ouvrages : le *Kanun fit-tib*.

Sans nous arrêter sur les problèmes médicaux qu'il traite, nous nous contenterons de souligner ses idées relatives à la chirurgie.

Dans presque chacun des cinq volumes de son célèbre « *Kanun fit-tib* », Avicenne fait à propos de chaque maladie la description anatomique et physiologique de l'organe atteint et donne de nombreux renseignements sur les pleurésies, les empyèmes et les maladies de l'intestin, ajoutant chaque fois ses observations chirurgicales. Les exemples abondent dans le premier livre et les chapitres 3, 4 et 5 du quatrième livre de cette œuvre est son plus important traité de chirurgie. (1).

Dans ces trois chapitres, les passages consacrés à la chirurgie sont rédigés avec un soin particulier. Nombreux sont parmi les sujets traités ceux qui méritent aujourd'hui encore l'attention. Résumons-les en quelques mots :

Avicenne est le premier savant qui ait pensé que des tumeurs pourraient se former au cerveau ; il parle également

---

(1) Avicenne consacre trois articles aux abcès et aux plaies dans le troisième chapitre du quatrième volume de son Kanun. (éd. de Bulak, t. 2 pp. 146-217).

LES CONCEPTIONS CHIRURGICALES D'AVICENNE

COMMUNICATION de M. le DR. KAZIM ISMAIL GURKAN

Recteur de l'Université d'Istambul

(23 Mars 1952)

Plusieurs des théories soutenues par le grand savant et médecin musulman Avicenne sont, tant en médecine qu'en chirurgie, bien au-dessus des connaissances de son époque et font de lui l'une des plus grandes autorités de la science chirurgicale. Il fut non seulement un observateur très attentif, mais encore, dans le domaine expérimental, par nombre de ses idées et de ses théories, un véritable novateur. La chirurgie qui occupe une grande place dans la médecine générale de son époque, ne rendait guère possible ni laparatomies, ni des interventions dans les cavités profondes du corps ; Avicenne n'en fut cependant pas moins habile dans ce que nous appelons aujourd'hui la petite chirurgie, et certains auteurs le considèrent même comme un chirurgien de talent. Il apparait également dans ses œuvres pharmacien habile et excellent hygiéniste. Nous ne nous proposons cependant pas ici de montrer en Avicenne un chirurgien, mais simplement un maître qui a su appliquer ses connaissances à la chirurgie et qui possédait une réelle compétence dans toutes les branches de cette science.

Notons d'abord qu'il y a dix siècles la compétence de savants comme Avicenne s'étendait à toutes les sciences positives. Un simple coup d'œil aux tables des matières des œuvres d'Ebubekir Razi, Ebu Reyhan Biruni et Avicenne suffit à le prouver.

hallagien l'apparente aux philosophes grecs empédocliens. Car Daylamî était l'éditeur d'Abû Hayyân Tawhidî, dont l'influence philosophique sur la formation de la pensée d'Ibn Sina ne peut plus être niée. — Or, Tawhidi était le disciple du fameux Sijistani Mantiqî, dont la connaissance des philosophes grecs était exceptionnelle, — et dont une risâla inédite «*fi kamâl naw' al-insân*» (ms. de la bibliothèque du regretté Miraz Muhammad Ghazwini, signalé par Paul Kraus) fait de lui un véritable précurseur de la dernière philosophie «orientale» et aussi «illuminative» d'Ibn Sina.

dans le *Bulletin de l'Institut français du Caire*; la Note de Mr. Pinès devant paraître dans la «Revue des Etudes Islamiques»).

1. Malgré les arguments de Nallino, je pense que la «*hikma mashriqiya*», «la philosophie orientale» qu'Ibn Sina vieillissant a laissée inachevée, avait une saveur «illuminative», «*mushriqiya*», l'orientant dans le sens de la «Hikmat al-ishrâk» de son disciple mystique Suhrawardi Halabi (dont H. Corbin achève l'édition critique).

2. Appliquant le principe néoplatonicien des émanations hiérarchiques, dû *fayd ilâhî*, Ibn Sina s'est efforcé de faire rentrer dans une classification unique une série de données que la théologie primitive de l'Islam avait groupées, notamment la signification gnostique des 28 lettres de l'alphabet arabe (c.f sa *Nawrûziya*) et les étapes de l'union mystique (plutôt *maqâmât*, que *ahwâl*).

3. Fils d'un ismaëlien, Ibn Sina a emprunté aux théologiens ismaëliens la théorie des Dix Intelligences (*'Uqûl*), et son «*Hayy-b-Yaqzan*» paraît avoir un prototype chez l'ismaëlien Hamidaldin Kirmani. Quant aux valeurs gnostiques des premières lettres de l'alphabet, Ibn Sina les a empruntées, en les «rationalisant», à l'ismaëlien Abû Ya'qûb Sijistani. Non pas qu'il devint en cela «*min al-Sab'iya*», car il y avait alors des «*Ithna 'ashariya*» (surtout Nusayris) utilisant ces mêmes données théologiques provenant d'Abulkhattab et de Mufaddal: partisans d'un *Rûh al-Ta'wil*, d'un *Rûh al-Amr*, supérieur au *Rûh al-Tanzil* (Gabriel), identifié quelquefois avec Salmân.

4. Ibn Sina est le premier philosophe musulman qui ait essayé d'incorporer les expériences mystiques des Sûfis dans la classification philosophique générale des sciences, et le fait qu'il a écrit les *Fusûs* éclaire l'orientation de ses *Ishârât*, et de ses commentaires du Coran (surates 113; 114). Certaines de ses lettres au sûfi Abû Sa'îd ibn abî 'l-Khayr peuvent être authentiques (du moins celles qu'Ayn al Qudât Hamadhani cite en ses «*Maktûbât*») ainsi que son appropriation de deux termes hallagiens «*ishq dhâti*», et «*kufr haqîqî*». Il est très remarquable que le philosophe Ah. Daylami, dans son *'atf al-alif al-ma'lûf*, remarque que le «*ishq dhâti*»

LE BUT FINAL DE LA PENSEE PHILOSOPHIQUE D'IBN SINA ; A PROPOS DES DERNIERS TRAVAUX FRANÇAIS SUR IBN SINA (1)

COMMUNICATION DE M. LOUIS MASSIGNON

Professeur au Collège de France

(22 Mars 1952)

Les derniers travaux français sur certaines œuvres d'Ibn Sina, principalement sur les *Ishârât*, — ont projeté une nouvelle lumière sur l'évolution de la pensée philosophique du Maitre durant la fin de sa vie.

Je ne me propose pas aujourd'hui de décrire ces travaux parus ou sous presse, donnés en français par Mlle Goichon, Mr. Louis Gardet, et Mlle d'Alverny ; notre éminent ami et collègue de l'Académie Fouad 1er, Ibrahim Madkour se proposant de le faire avec son autorité de chef d'équipe avicennien.

Je veux seulement en dégager certaines conclusions, en m'aidant aussi d'une remarquable Note de Mr. S. Pinès sur l'attribution à Ibn Sina des *Fusus al-hikma* du pseudo-Farabi ainsi que de mes Notes sur la *Risâla Nawrûziya* (sous presse

(1) La communication de M. Massignon a été faite, au Congrès, en arabe. Toutefois pour respecter scrupuleusement les nuances de pensée de l'éminent orientaliste, nous reproduisons le texte français qu'il a bien voulu nous remettre.

En 832, le calife de Bagdad fondait une sorte d'*Office des traductions* chargé de multiplier celles-ci. Il s'agissait de mettre le plus vite possible à la disposition du Monde arabe les trésors de la culture grecque. En déléguant à Bagdad, celui de ses collaborateurs qui est spécialement chargé de stimuler la traduction des œuvres représentatives de la littérature universelle, j'imagine que le Directeur Général de l'UNESCO a voulu rattacher par une sorte de pieux pélerinage cette partie de nos activités à un précédent glorieux et fécond, afin qu'elle en reçoive une inspiration et une impulsion nouvelles.

Messieurs, vous le voyez, l'UNESCO connait et apprécie la portée, la signification de votre réunion. Je vous exprime tous les vœux que forme son Directeur Général pour le succès de vos travaux.

œuvres de l'esprit qui est la raison d'être et le support de son action.

D'autre part, Avicenne à la fois métaphysicien, médecin, mathématicien, chimiste et musicien, fut un esprit universel. Il put encore jouir de ce privilège qui est refusé aux érudits de notre temps où la spécialisation du savoir est la condition de son progrès. Il n'y a nulle raison de s'en enorgueillir. Il faut plutôt que les savants prennent exemple sur les meilleurs d'entre eux et s'efforcent de situer constamment le minuscule domaine de leurs recherches particulières, dans le champ immense de l'enquête commune. Il faut qu'ils considèrent avec attention les tenants et les aboutissants des phénomènes qu'ils étudient, qu'ils n'oublient jamais de les rattacher au point de référence qui donne tout son sens à leur examen : l'homme, avec ses ambitions, ses besoins, sa patience et sa fragilité. Là encore, Avicenne, qui se préoccupa d'intégrer la plupart des connaissances de son temps dans un système complet, nous propose une leçon dont l'actualité ne cesse de grandir. Il nous contraint en même temps d'admirer en lui l'ensemble des pouvoirs, des dons et des persévérances où, depuis toujours, les esprits créateurs ont puisé leur génie.

C'est dans cette intention que l'UNESCO a entrepris la traduction, à l'occasion du Millénaire, d'une œuvre arabe et d'une œuvre persane d'Avicenne. Déjà la traduction française du *Kitâb al-ishârât wa-l'tanbihât* est parue, sous les auspices de la Commission fondée à Beyrouth, à la suite d'un accord entre l'UNESCO et le gouvernement libanais. J'ai apporté le volume avec moi. La traduction du *Danesh Nameh* est en cours : la publication de la première partie est prévue pour cette année. Elle témoignera de notre collaboration avec le gouvernement de l'Iran.

Dans cette initiative, il ne faut pas voir un désir de rivaliser avec les magnifiques entreprises du Département Culturel de la Ligue Arabe. Elle ne constitue que le moyen choisi par une Institution internationale pour proclamer solennellement ce que l'humanité toute entière doit au Maître dont nous nous souvenons aujourd'hui. Elle n'a pas trouvé de meilleur hommage à lui rendre que de favoriser la diffusion de la pensée.

J'ajouterai qu'elle les comble de la manière qui peut le mieux la toucher. Car dépassant toute limitation issue de la langue, de la race ou de la religion, vous avez su assurer à un esprit universel l'universalité d'hommages à laquelle son génie lui permet de prétendre. De cette initiative généreuse, l'UNESCO vous remercie profondément.

Elle attache, en effet, une signification singulière à l'œuvre d'Avicenne, et à la fonction remplie pendant plus de trois siècles par la philosophie arabe. Elle y distingue un parfait modèle du relai des connaissances, de la transmission du savoir, de la solidarité des cultures, sur quoi il est de sa vocation fondamentale d'insister inlassablement. Comment ne pas considérer avec émotion, puis avec enthousiasme ce long voyage de la pensée grecque à travers les siècles et la géographie ? Athènes d'où nous partons est déjà un point d'arrivée et de convergence. Mais pour nous ce sera le centre et la source, le lieu d'élection où enseignent Platon et Aristote. C'est bientôt l'étape d'Alexandrie, et à partir de 363, celle d'Edesse où les classiques grecs sont traduits en syriaque. L'école d'Edesse fermée, les professeurs se répandent en Perse à Gundisapour et en Syrie à Kinnesrin. En 750, l'avènement des Califes Abbassides marque, dans cette ville même, le début d'un gigantesque mouvement de traductions en arabe des textes grecs ou syriaques. C'est l'époque d'Al-Farabi, précédant de peu celle d'Avicenne ; puis l'héritage est transporté à l'autre extrémité de la Méditerranée ; Averroës enseigne en Espagne, à Cordoue, apportant aux penseurs occidentaux une somme imposante et précieuse de concepts, de notions, de termes techniques, d'arguments, de classifications qui, venue du Portique et de l'Académie, a survécu aux plus dangereuses vicissitudes de l'histoire par un détour extraordinaire et providentiel. Etonnante généalogie, Aristote, *qui genuit* Avicenne, *qui genuit* Averroës, *qui genuit* Maïmonide, *qui genuit* Spinoza.

Cette lignée fait l'admiration de l'esprit. Elle ne represente d'ailleurs pas une filiation univoque ; chemin faisant, elle s'est ramifiée inextricablement. Elle a profité de mille apports divers, elle a donné naissance à de jeunes et vigoureuses écoles. Sans aucun doute, l'UNESCO a le droit d'y reconnaître le symbole impressionnant de cette connivence générale *des*

ALLOCUTION DE M. ROGER CAILLOIS
Représentant de l'UNESCO
(20 Mars 1952).

Votre Altesse Royale,
Excellences,
Mesdames, Messieurs,

Mes premières paroles seront pour vous exprimer les regrets du Directeur Général de l'UNESCO, Son Excellence Jaime Torres Bodet, retenu à Paris pour la 29ème session du Conseil Exécutif de notre Organisation. Il m'a expressément chargé de dire à Votre Altesse Royale, aux autorités du Gouvernement de l'Iraq, aux représentants de la Ligue Arabe, aux organisateurs du Congrès et aux membres des différentes délégations quelle aurait été sa joie de pouvoir se joindre à vous, aujourd'hui, pour célébrer un nom impérissable.

S'il n'est pas là, l'UNESCO, du moins, est présente. Elle ne manque jamais de s'associer aux assemblées comme la vôtre qui réunissent des hommes éminents, tout entiers dévoués aux progrès de la science et de la culture. En des temps où s'accumulent les menaces de sanglantes dissensions, leur application et leur sérénité constituent un exemple et un réconfort.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'UNESCO s'intéresse à Avicenne. Elle se sent tenue envers ce grand esprit à des obligations particulières. Déjà, en 1948, sa troisième Conférence Générale, réunie à Beyrouth, attirait l'attention du monde universitaire et savant sur le Millénaire que vous êtes invités à fêter. De sorte que votre réunion comble ses vœux.

TEXTE ORIGINAL DES ALLOCUTIONS ET COMMUNICATIONS FAITES EN D'AUTRES LANGUES QUE L'ARABE

Remarque. — Pour conserver une fidélité entière à l'égard des auteurs, nous avons tenu à reproduire, dans leur texte original, les allocutions et communications faites en une autre langue que l'arabe. Un résumé dans cette dernière langue en a été fait dans la partie arabe. L'ordre suivi est celui-là même des séances.

période contemporaine, les orientalistes s'intéressèrent à nouveau à la philosophie d'Avicenne et en traduisirent de larges extraits dans les diverses langues européennes modernes : française, allemande ou anglaise.

Tout cela montre qu'Avicenne est un penseur universel. Il semble bien que les hommes du moyen-âge eux-mêmes avaient cette conviction. On a fait, en effet, dernièrement certains travaux de restauration sur les murs de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford. Ces travaux mirent à jour un certain nombre de portraits : ceux d'Aristote, de Platon ; le troisième, mystérieux dont on ne connut pas d'abord l'identité, s'avéra, par la suite, être celui d'Avicenne.

Nous pouvons maintenant affirmer que l'idée du Congrès a connu un franc succès dans sa conception et sa réalisation. Et soit que cette idée ait apparu spontanément ou qu'elle ait été le fruit d'une mûre réflexion, il est certain que nul mieux qu'Avicenne ne pouvait illustrer à la fois le caractère musulman et universel de la philosophie musulmane. Toutefois si nous avons commencé par lui, nous espérons poursuivre la série et faire revivre les grands penseurs de l'Islam, chacun en temps opportun. Dans cette commémoration nous cueillerons du passé ses leçons, nous augmenterons la richesse du présent et nous trouverons, pour l'avenir, une lumière sûre.

La réalisation de l'idée a été également assurée avec succès. C'est sur Bagdad que tomba le choix, Bagdad, capitale des Haroun El-Rashid et des Ma'moun, afin d'y célébrer une des gloires de l'Islam. On y invita une élite de penseurs orientaux et occidentaux afin de souligner le caractère universel de la reunion. Ainsi le Congres s'harmonisait parfaitement avec l'esprit de l'homme qui était à l'honneur. Congrès qui provoqua un mouvement de pensée appréciable : Avicenne fut longtemps à l'ordre du jour et il le restera encore sans aucun doute. Nous sommes convaincus que le livre que nous présentons suscitera à son tour de l'intérêt. Nous nous sommes abstenus de discuter les idées qui y sont exposées préférant en laisser à leurs auteurs la responsabilité.

Maintenant, c'est au tour de l'Iran de célébrer le grand philosophe. Nous ne doutons pas que le congrès qu'elle tiendra à cet effet ajoutera encore à la gloire de celui que le Congrès de Bagdad a entendu mettre à l'honneur.

IBRAHIM MADKOUR

une influence sur la pensée de Jalâl al-Dîn al-Afghânî et le cheikh Mohammad Abduh. Ainsi elle vécut de longues années malgré les attaques de Ghazali et l'aversion des siècles postérieurs pour la philosophie et son étude. L'influence de sa médecine ne fut pas moindre, peut-être même la surpassa-t-elle et fut plus manifeste. Cela parce que le *Canon* est resté le livre de base pour les médecins arabes jusqu'aujourd'hui : certains, même, continuent à appliquer les remèdes et à suivre les traitements qui y sont indiqués.

Ce que l'on dit de l'arabe peut être également dit du persan, qui est la langue originelle d'Avicenne. Il composa un certain nombre d'ouvrages dans cette langue et ceux qui furent composés en arabe furent traduits en persan par ses compatriotes qui s'attachèrent à toute son œuvre médicale et philosophique.

Et par l'intermédiaire de l'arabe et du persan, son influence s'étendit en Turquie ; les Turcs à leur tour se firent ses disciples et se firent l'écho de son enseignement. Est-il besoin de signaler ici que les bibliothèques d'Istambul sont la source la plus importante des manuscrits avicenniens ?

Il a également eu, en hébreu et en syriaque, des lecteurs et des disciples qui l'ont continué. En effet, un certain nombre de ses œuvres ont été traduits en hébreu comme les *'Uyûn al-hikma* et certaines parties des *Ishârât* et du *Najât*. Les penseurs juifs médiévaux subirent son influence et à leur tête Maïmonide. On remarque cette influence dans l'histoire moderne chez Spinoza. De même certaines de ses œuvres ont été traduites en syriaque comme les *Ishârât* le *Poème sur l'âme* et *Risâlat al-tayr*. On lui connaît des disciples syriaques comme Ibn al-'Ibrî au 13ème siècle A.D.

L'influence d'Avicenne ne se limite pas à l'Orient mais elle s'étendit jusqu'à l'Occident. Un siècle à peine après sa mort on commença à traduire son œuvre en latin. On en fit des dizaines de copies que les étudiants se passaient entre eux. Dès que l'imprimerie parut, le *Canon* fut imprimé en arabe et en latin, en Europe, et il y resta jusqu'au 16ème siècle, un fondement de l'enseignement de la médecine. Ce qui fut traduit du *Shifâ* produisit un mouvement d'idées importantes aux 13ème et 14ème siècles dont la plus évidente manifestation est le courant de l'avicennisme latin. Dans la

parfaitement assimilée et sut s'en faire le fidèle interprète. Il composa des ouvrages de médecine et de chimie, de physique et de biologie, d'astronomie et de mathématique, de logique et de métaphysique, de morale et de politique, de théodicée et d'exégèse coranique. Les deux livres du *Shifâ'* et du *Canon de la Médecine* représentent à merveille cette vaste culture.

Dans le *Shifâ'*, nous trouvons en effet la doctrine d'Aristote et de ses commentateurs à côté de celles de Platon, de Zénon et de Plotin. De même que nous y trouvons la philosophie entière fraterniser avec la science, se mêlant à elle avec harmonie. C'est ainsi qu'à côté de la logique et de la métaphysique, l'ouvrage contient les mathématiques d'Euclide et d'Archimède, l'astronomie de Ptolémée, la musique des Pythagoriciens, des études abondantes sur les plantes et les animaux. Dans le *Canon* on voit la médecine d'Hippocrate et de Galien à côté de la médecine hindoue et persane ainsi que la longue expérience et les études de ses prédécesseurs.

Dans ses deux grands ouvrages, Avicenne emprunte et crée. Il emprunte aux autres cultures et il crée, poussé par la recherche dans le monde musulman lui-même. Par ce dernier trait, Avicenne se montre certainement à l'avant-garde des chercheurs musulmans originaux. Le Congrès n'a pas manqué de souligner l'originalité de ses idées, la nouveauté de ses études. Les divers savants ont pris soin de manifester les divers aspects de sa multiple originalité : en logique, en psychologie, en médecine, en musique. Par là on peut dire que sa culture est humaine, qu'elle s'ouvre à de vastes horizons ne craignant pas d'emprunter aux autres parce qu'elle a pleine confiance en elle-même, comme elle ne craint nullement de donner largement ; en un mot elle se sert des autres et elle les sert.

De là il appert qu'Avicenne est un penseur universel, s'élevant au-dessus du temps et de l'espace. Il est, sans nul doute, un savant et un philosophe ; or la science et la philosophie véritables n'ont pas de patrie. Sa philosophie est la philosophie même de langue arabe et, directement ou indirectement, a été étudiée régulièrement à Tunis et au Caire, à Damas et à Bagdad. Nous pouvons affirmer qu'elle exerça

dans un langage accessible à des lecteurs modernes et dans le cadre des théories scientifiques et philosophiques contemporaines. Certaines revues ont même consacré un numéro spécial à Avicenne.

Le Congrès a commencé et poursuivi ses travaux dans une atmosphère scientifique indiscutable, exposés et discussions prenant le pas sur toutes autres activités. Le meilleur témoignage en est l'ouvrage que nous présentons aujourd'hui au public et qui contient l'ensemble des travaux du Congrès. Sans entrer dans le détail de ces études, faisons simplement remarquer qu'elles ont contribué à mettre en lumière les trois faits suivants : Avicenne était un penseur doué de dons exceptionnells, il fut le symbole d'une culture, enfin il fut un penseur universel.

En ce qui concerne ses dons exceptionnels, ils se concrétisent dans sa rare pénétration, sa mémoire prodigieuse, son intelligence fertile, son incomparable patience dans le travail. Autant de traits qui se manifestèrent chez lui dès sa tendre jeunesse au point qu'il acheva sa culture liguistique, religieuse et intellectuelle alors qu'il avait à peine dix ans et qu'il arriva au degré de la spécialisation et de la maturité à peine âgé de vingt ans. Il devint une autorité en médecine, en astronomie et en mathématique, un maître en philosophie. Les monarques et les princes se le disputèrent et se firent une gloire de l'attacher à leur cour. Il couronna toute cette activité par une production variée et nombreuse qu'il fut donnée à peu d'hommes de réaliser à un tel degré : plus de 200 volumes de dimensions variées.

Qu'il soit le symbole d'une culture, cela ressort du fait qu'il a exprimé d'une façon véritable la pensée musulmane avec ses propres caractéristiques. Certes il emprunta aux Grecs et aux Romains, il subit l'influence des Persans, des Indiens et des Syriens mais il en rassembla les divers éléments en une nouvelle synthèse, en lui communiquant sa propre originalité de sorte qu'elle devint l'œuvre de son milieu et des conditions qui l'entourèrent autant qu'elle le fut des autres cultures universelles. Avicenne est parmi les penseurs musulmans celui qui présente et exprime le mieux ce caractère : il connut toute la culture musulmane de son temps l'ayant

INTRODUCTION

L'idée du Congrès d'Avicenne a germé et s'est développée dans le calme ; aussi lui fut-il donné de porter des fruits comme en porte une croissance lente et sûre. Ses promoteurs ont tenu à la mettre à l'abri de tout exclusivisme de race ou de nation ce qui lui a permis de revêtir une forme humaine universelle, qu'aucun horizon ne limite, qu'aucun lieu ne borne. Qu'il nous suffise de signaler que l'on a commémoré Avicenne à Paris, à Cambridge et à Montréal avant de le commémorer à Bagdad. Et dans cette dernière ville nous avons vu travailler côte à côte l'Espagnol et le Libyen, l'Anglais et l'Iranien, le Turc et l'Indonésien, le Français et le Syrien, l'Egyptien et l'Irakien, le Libanais et le Transjordanien. Ceux qui ont été empêchés d'assister au Congrès comme par exemple le Soudan, l'Inde et l'Afrique du Sud n'ont pas manqué de manifester leur solidarité en envoyant officiellement des télégrammes au Congrès. Véritable Société des nations scientifique dont l'UNESCO a tenu à souligner le caractère universel en s'associant officiellement à son activité.

A la vérité cette idée n'a pris corps qu'au nom de la science qu'elle entendait uniquement servir. Et c'est pourquoi elle n'a pas manqué de provoquer un mouvement intellectuel appréciable. Elle a ressuscité Avicenne de son tombeau et, pour commémorer sa mémoire, elle a su mobiliser les savants de langues les plus diverses : arabe, syriaque, turque, persane, anglaise, française, italienne, espagnole, etc. Un signe de cette activité est le grand nombre d'ouvrages, une vingtaine, composés à l'occasion du millénaire et cela en diverses langues. Les uns sont des éditions critiques de textes avicenniens accompagnés de notes ou de traductions, d'autres sont des exposés de certains aspects de la philosophie avicennienne

Le Comité du Caire travailla en étroite collaboration avec le Comité de Bagdad pour l'organisation du Congrès : choix des sujets, programme des communications, des conférences publiques, exposition des ouvrages avicenniens, de spécimens de manuscrits etc. Nous remercions Dieu d'avoir béni nos efforts et de les avoir couronnés de succès dans les divers aspects du Congrès : communications, expositions, excursions, etc. Ce qui fut particulièrement remarquable, ce fut la minutie de l'organisation, la largeur d'esprit des congressistes acceptant des opinions contraires aux leurs et les discutant avec courtoisie et patience. Comment ne pas admirer également l'accueil si cordial et l'hospitalité si généreuse du Gouvernement irakien qui mit tout en œuvre pour assurer aux congressistes le maximum de confort. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de notre profonde reconnaissnce.

Une fois le Congrès terminé, nous avons estimé que le meilleur moyen d'en rendre le souvenir durable était de rassembler, en un recueil, les diverses communications qui y furent faites. Pour assurer à ces Actes du Congrès la plus large diffusion nous avons publié les communications faites en d'autres langues que l'arabe dans leur texte original et nous en avons donné un résumé en arabe.

Au terme de cette préface, nous remercions le comité tripartite désigné par le Comité d'Avicenne du Caire pour mener à bonne fin la publication de ces Actes, à savoir le Dr Fouad El-Ahwani, le R.P. Georges C. Anawati et, comme président, le Dr. Ibrahim Madkour.

Nous espérons que le succès du Congrès d'Avicenne sera un stimulant pour les penseurs, qu'il les encouragera à en tenir d'autres et à poursuivre la tâche de faire revivre le souvenir des grands hommes : ils présenteront ainsi à la jeunesse un noble idéal à suivre. Que Dieu assure le succès.

AHMAD AMINE

l'intérêt des médecins qui le considèrent comme un des grands hommes de leur profession. C'est un philosophe, au courant des secrets de la philosophie ; c'est un conteur et un poète, un physicien et un chimiste. Bien plus, accusé, à ce qu'on rapporte, de mal connaître la langue arabe, il composa pour prouver le contraire, un livre volumineux ayant comme objet cette langue. Il traita aussi, dans ses ouvrages, de la mystique et suscita, dans ce domaine aussi, de nombreuses études. Cette activité dans de domaines si divers est un témoignage évident de sa supériorité intellectuelle.

Ausi n'est-il nullement étonnant que des fêtes fussent instituées pour commémorer son anniversaire. L'idée première d'un tel millénaire germa dans l'esprit des Iraniens à l'occasion du millénaire de sa naissance. Les Arabes, à leur tour, décidèrent de fêter l'illustre philosophe. Pour organiser le Congrès, divers comités, en contact étroit et permanent, furent constitués : un en Perse, le second en Iran, le troisième, fondé il y a deux ans, en Egypte.

L'Iran eut à cœur d'élever à Avicenne un mausolée à Hamadan, à reproduire son portrait, à émettre des timbres commémoratifs en son honneur. Un des premiers soins du Comité du Caire fut de recueillir toutes les œuvres d'Avicenne, de donner une description des manuscrits qui les contiennent. Il confia ce travail au R.P. Georges C. Anawati qui fut grandement aidé dans sa tâche par son voyage à Istambul avec la mission de la Ligue Arabe, envoyée y photographier les précieux manuscrits dont elle regorge. Ce fut là un premier pas qui servit de base aux recherches ultérieures. Puis le Comité égyptien du Ministère de l'Instruction Publique entreprit l'édition du *Shifâ'* dont il publia le premier volume de la Logique, inédit jusqu'ici. De plus le Comité du Caire décida de publier une biographie scientifique complète du célèbre philosophe et confia ce travail au Docteur Mahmoud El-Khodeiri. Nous espérons la voir bientôt paraître. Le Caire demanda également aux autres comités de publier certains inédits d'Avicenne. Enfin il exprima le désir à un certain nombre de savants orientaux et orientalistes de les voir traiter tel ou tel aspect de la riche personnalité d'Avicenne demandant à chacun d'eux de souligner ce qui avait plus particulièrement trait à sa spécialité. Nous les remercions d'avoir accédé à notre désir.

PREFACE

Un des traits caractéristiques des nations vivantes, c'est de s'intéresser à ceux de leurs compatriotes qui se sont illustrés dans les domaines de la science, de l'art ou de la guerre. Elles s'y emploient de diverses manières : en leur élevant des statues, en donnant leur nom à certains instituts ou certaines rues, enfin en commémorant, en des fêtes solennelles, l'anniversaire de leur naissance ou de leur mort.

Les nations arabes ont pris conscience, à leur tour, de cette nécessité : elles ont célébré, il y a quelques années, les anniversaires de Mutanabbi et de Abou l-'Alâ' al-Ma'arri et voilà qu'elles viennent de célébrer celui d'Ibn Sinâ.

Les Turcs l'avaient déjà fait auparavant ; les Iraniens les suivirent puis, à leur tour, les nations arabes songèrent à lui consacrer un congrès à Bagdad. Ce sont précisément les Actes de ce congrès qui font l'objet de la publication présente.

La raison de ces multiples manifestations en l'honneur d'Avicenne, c'est qu'il est réclamé de divers côtés : parce qu'il est né dans le Turkestan, les Turcs le considèrent comme un des leurs ; parce qu'il a vécu en Perse, les Iraniens le réclament comme Persan ; enfin parce que sa culture était arabe, les Arabes affirment leur droit sur lui. La philosophie s'élève au-dessus de toutes ces considérations : elle se garde, pour juger des hommes, de prendre comme critère leur race, leur pays d'origine ou leur lieu de naissance. Ce qui compte à ses yeux, c'est la valeur de leurs œuvres.

Avicenne écrivait en persan et en arabe. Sa personnalité présente de multiple aspects : comme médecin il a suscité



عند مدخل بهو امانة العاصمة ـ بعد حفلة التعارف

APPENDICES

QUATRIEME JOURNEE

SEANCE DE CLOTURE

TABLE ANALYTIQUE DES MATIERES

SEANCE D'OUVERTURE

LES SEANCES

PREMIERE JOURNEE



سمو الأمير عبد الاله الوصي وولي العهد

LIGUE DES ETATS ARABES
DIRECTION CULTURELLE

MILLÉNAIRE D'AVICENNE

CONGRÈS DE BAGDAD

20 - 28 Mars 1952



LE CAIRE
IMPRIMERIE MISR S.A.E.
1952

